



Representação da Morte de Agamémnon - Pintor de Dokimasia (séc. V a.C.)

Reina Marisol Troca Pereira

# *AGAMEMNON(ES): ENTRE O MITO E A LITERATURA*

Tese de Doutoramento em Estudos Clássicos, na área de especialização em Literatura Grega, orientada pela Professora Doutora Maria de Fátima Sousa e Silva, apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Cultura, Secção de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2012



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



Faculdade de Letras

# *AGAMEMNON(ES)*: ENTRE O MITO E A LITERATURA

**Ficha Técnica:**

|                         |  |
|-------------------------|--|
| <b>Tipo de trabalho</b> | <b>Tese de Doutoramento</b>                              |
| <b>Título</b>           | <b><i>AGAMEMNON(ES)</i>: ENTRE O MITO E A LITERATURA</b> |
| <b>Autor</b>            | <b>Reina Marisol Troca Pereira</b>                       |
| <b>Orientador</b>       | <b>Professora Doutora Maria de Fátima Sousa e Silva</b>  |
| <b>Área científica</b>  | <b>Estudos Clássicos</b>                                 |
| <b>Especialidade</b>    | <b>Literatura Grega</b>                                  |
| <b>Data</b>             | <b>2012</b>  |



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Aos mestres do meu ser, Ventura e Idély, o meu mundo.  
Ao meu avô, Augusto Fernandes, doce memento, penosa ausência.  
À minha avó Alice.

A S. e F., de muitas alegrias e paciência infindas!

*d.d.d.*



## ÍNDICE GERAL

|  |      |
|--|------|
| RESUMO.  | VII  |
| ABSTRACT.  | IX   |
| REFLEXÕES LIMINARES.   | XI   |
| . Prefácio.  | XI   |
| . Metodologia.   | XIII |
| . Abreviaturas.  | XIV  |
| . Traduções.   | XIV  |
| . Agradecimentos.  | XIV  |
| CAPÍTULO 1 - <i>Prolegomena</i> ao Mito de Agamémnon: Caracterização da substância humana desde o acto da Criação - genealogia divina. | 17   |
| 1.1. Introdução.   | 18   |
| 1.2. A teogonia hesiódica: estabelecimento de uma genética divina.   | 20   |
| 1.3. Nota Conclusiva.  | 35   |
| CAPÍTULO 2 - O factor hereditário no mito de Agamémnon – a esfera humana.  | 36   |
| 2.1. Introdução.   | 37   |
| 2.2. Abordagem Diacrónica.   | 37   |
| 2.2.1. Tântalo: o limiar da casa dos Tantálidas.   | 37   |
| 2.2.2. Tantálidas: a primeira geração – Pélops.  | 49   |
| 2.2.3. Tantálidas: o seguimento da culpa – Níobe.  | 61   |
| 2.2.4. Tantálidas: a segunda geração - Crisipo.  | 63   |
| 2.2.5. Tantálidas: a segunda geração - Teseu e Atreu.  | 67   |
| CAPÍTULO 3 - Contributos para um perfil épico de Agamémnon.  | 76   |
| 3.1. Introdução.   | 77   |
| 3.2. Agamémnon no <i>Ciclo Épico</i> .   | 78   |
| 3.3. Agamémnon nas epopeias ditas homéricas.   | 81   |
| 3.3.1. Retrato épico de um chefe militar.  | 82   |
| 3.3.2. Dissídios no quartelamento aqueu.   | 94   |
| 3.3.3. Outros contributos para uma caracterização de Agamémnon, ποιμὴν λαῶν.   | 106  |
| 3.3.4. A argumentação enquanto arma bélica.  | 109  |
| 3.3.5. Agamémnon, o orador.  | 110  |
| 3.4. O valor de Agamémnon, face a outros heróis.   | 115  |
| 3.4.1. Nestor.   | 116  |
| 3.4.2. Pátroclo.   | 120  |
| 3.4.3. Diomedes.   | 122  |
| 3.4.4. Ulisses para uma visão multifacetada de Agamémnon.  | 123  |
| 3.5. Agamémnon e os Olímpicos: justiça e aprendizagem.   | 128  |

|   |         |
|---|---------|
| 3.6. Agamémnon: um retrato de cores e símbolos.                               | 132     |
| 3.7. Agamémnon, no cenário odisseico: retrato da derrota de um vencedor.      | 144     |
| 3.7.1. O Retorno.   | 148     |
| 3.7.2. Agamémnon: uma morte inglória.   | 150     |
| <br>CAPÍTULO 4 - Agamémnon: entre a épica e a tragédia.                       | <br>161 |
| 4.1. Introdução.  | 162     |
| 4.2. Referências fragmentárias.   | 163     |
| 4.3. Píndaro, <i>Pítica</i> XI.   | 173     |
| <br>CAPÍTULO 5 - Agamémnon sob o olhar da tragédia                            | <br>182 |
| 5.1. Introdução.  | 183     |
| 5.2. Agamémnon: o senhor da guerra - considerações gerais.                    | 185     |
| 5.2.1. O Rei.   | 185     |
| 5.2.2. O Comandante das Tropas.   | 188     |
| 5.3. Agamémnon: Relacionamento com companheiros de armas e subordinados.      | 203     |
| 5.3.1. A relação com companheiros de Guerra.                                  | 203     |
| 5.3.1.1. Aquiles, na caracterização de Agamémnon.                             | 203     |
| 5.3.1.2. Menelau, na caracterização de Agamémnon.                             | 214     |
| 5.3.1.3. Ulisses, na caracterização de Agamémnon.                             | 222     |
| 5.3.2. O Tratamento dos Vencidos na Caracterização de Agamémnon.              | 232     |
| 5.4. Agamémnon, o homem público na esfera doméstica: de Ifigénia a Cassandra. | 239     |
| 5.5. Agamémnon: análise de um fim anunciado.                                  | 248     |
| 5.6. A Morte de Agamémnon - o Momento da Vingança.                            | 266     |
| 5.6.1. Ésquilo: A retaliação nas mãos de Orestes.                             | 268     |
| 5.6.2. Electra de Sófocles, a vingança em mãos femininas.                     | 279     |
| 5.6.3. A vingança em Eurípides.   | 285     |
| 5.6.3.1. Orestes em Táuride.  | 286     |
| 5.6.3.2. Electra.   | 288     |
| 5.6.3.3. Orestes.   | 294     |
| <br>EPÍLOGO   | <br>305 |
| <br>BIBLIOGRAFIA  | <br>310 |
| <br>ÍNDICES   | <br>347 |
| Índice de Autores Modernos  | 348     |
| <i>Index Fontium</i>  | 359     |

## Resumo

A tese intitulada "*Agamemnon(es)*: entre o Mito e a Literatura" efectua uma abordagem diacrónica sobre a figura de Agamémnon. Esse périplo conta com a análise e o comentário de várias obras e fragmentos de múltiplos autores da Literatura Grega.

Indo ao encontro do objectivo pretendido, caracterizam-se as figuras construídas e apresentadas sob o mesmo nome consagrado pela mitologia. De comum, mantem-se um fio condutor estruturante, que permite identificar, à margem de qualquer dúvida, o mais velho dos Atridas: a falta de moderação, a insolência e a ambição mostram-se constantes. Em simultâneo, verifica-se a existência e providencia-se a explicação de semelhanças e diferenças entre autores, géneros literários e épocas. Procura-se, com as devidas reservas, aproximar a ficcionalidade literária da factualidade social, explicando-se aspectos particulares evidenciados na literatura com assuntos de diversa ordem (e.g. justiça; política; relações; traições; poder; guerra), que os criadores pretendiam realçar.

Para alcançar o pretendido, parte-se da explanação de um factor hereditário, que provinha desde o plano divino e que se foi avolumando até à geração de Agamémnon. Ainda assim, longe de tratar-se de uma pobre vítima de uma propensão genética, a responsabilidade pelos seus actos nas mais diversas esferas - desde a política, à guerreira e à doméstica - ocupa um espaço considerável, repartido pela deferência recebida na epopeia, na lírica e no drama.

Inscrevem-se nas matérias ponderadas a obtenção do poder, os objectivos da empresa troiana, a partida para Tróia, o sacrifício de Ifigénia, as ofensas aos deuses, os dolos, o conflito bélico, a gestão das tropas, o relacionamento com os camaradas de guerra antes e após a refrega, as atitudes para com os inimigos e as cativas, o retorno ao lar, o orgulho, o assassinato.

Concomitantemente, colocam-se em apreço algumas personagens que, não constituindo o cerne de análise da tese, contribuem para averiguar o carácter de Agamémnon nessa interacção, para além de recolher as impressões que essas figuras foram criando a respeito do Atrida - tudo num crescendo que atingiria um inevitável clímax com a sua morte. Desfilam nesse rol guerreiros, como Aquiles, Nestor, Ájax, Ulisses; o profeta Calcas; membros da família, a começar pelo irmão Menelau;



mulheres, a exemplo da esposa, mas também das cativas, de que Hécuba, Briseida, Criseida, Cassandra fazem parte.

Porém, o retorno do líder à pátria não serviu para completar o ciclo da história da casa dos Atridas. A ironia que compõe a vida humana, dada a constantes volte-faces da fortuna, rapidamente colocam o ilustre vencedor na posição de vítima de um fim inglório. Ainda que sentindo-se os criminosos vingados, cada um à sua maneira, ficam-lhes as reservas pela justiça que os aguardaria. Seguindo o modelo primitivo, a retaliação e o restabelecimento do poder perdido cabem mormente aos filhos de Agamémnon, Orestes e a Electra. Apoiados por uns (e.g. Pílates) e odiados por outros (e.g. Tíndaro), o homicídio e o matricídio envolvem no processo as Fúrias de outrora, enlouquecedoras da consciência. Ademais, as instituições de justiça positiva ganham destaque em tempos de democracia, mas não de forma completamente satisfatória, denunciando algumas fragilidades.

Em suma, ponderar sobre Agamémnon envolve um manancial de questões e a abertura de hipóteses numa constante, mas também perpétua e infinda digressão na rota do conhecimento.

## Abstract

The current thesis, entitled “*Agamemnon(es): entre o Mito e a Literatura*”, presents a diachronic approach regarding the mythological character Agamemnon. Its structure comprises the commentary of several works, both complete and fragmentary, from multiple Ancient Greek Authors.

In order to attain the desired objective, the figures constructed and presented under the same name consecrated by the mythology receive a thorough analysis. In common, there is a structure which makes the identification of the oldest of Atreides possible beyond any doubt: the lack of restraint, the insolence and the ambition are constantly present. Simultaneously, similarities as well as differences between authors, literary genders and epochs are displayed. The intention of getting the fiction nearer to the social factuality, although with all the due caution, is present and fulfilled by the explanation of particular themes shown in the literary texts and by relating them with the manifold subjects that the authors intended to emphasize (e.g. justice; politics; relationships; treasons; power; war).

In order to meet all its goals, the project begins with the explanation of a hereditary factor which came from the divine sphere and gradually accumulated until Agamemnon’s generation. However, far from being just a wretched victim of genetic propensity, the responsibility for his actions regarding different areas – politics, warfare and private affairs – plays a considerable role, shared by the references collected from the epic, the lyric and the drama.

The topics include questions such as the achievement of power, the purpose of the Trojan voyage; the sail to Troy; Iphigenia’s sacrifice; the offenses against the gods; the lies; the war; the management of the troops; the relations with the comrades before and after the conflict; the attitudes towards the enemies and the captives; the returns; the pride; the assassination.

At the same time, the analysis of some characters is presented, even though they do not figure as the main theme of this thesis. However, they greatly contribute to the evaluation of Agamemnon’s nature in those relationships. Furthermore, they allow for the collection of a group of perceptions regarding Agamemnon that were building up to the inevitable climax of his death. This analysis includes warriors such as Achilles, Nestor, Ajax, Odysseus; the prophet Calchas; family members, beginning

with the brother Menelaus; women, such as his spouse and also captives like Hecuba, Briseis, Chryseis and Cassandra.

However, the king's homecoming did not complete the cycle of the house of the Atreides. The irony of the human life, with constant turnings of fortune, suddenly renders the glorious victor a victim of an inglorious death. Although the criminals feel vindicated, each in his own way, they have reservations about the justice that awaits them. Following the primitive model of justice, the retaliation and the regaining of the lost power is executed mainly by Agamemnon's son Orestes and Electra, supported by some (e.g. Pylades) and hated by others (e.g. Tyndar). The homicide and matricide imply the presence of the ancient and mind-disturbing Furies. Moreover, the existence of the institutions belonging to the positive justice is intensified during the democracy. However, this process is not entirely satisfactory, thus denouncing some fragilities.

In conclusion, the scrutiny of Agamemnon's character implies a large number of questions, as well as the creation of hypotheses in a constant yet perpetual and endless digression towards knowledge.

## REFLEXÕES LIMINARES

## . PREFÁCIO

*Ἀγαμέμνονα τὸν οὐ μίαν οὐδὲ δύο σχόντα μόνον ἀρετάς, ἀλλὰ  
πάσας ὅσας ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν, | καὶ ταύτας οὐ μετρίως ἀλλ'  
ὑπερβαλλόντως: οὐδένα γὰρ εὐρήσομεν τῶν ἀπάντων οὔτ'  
ιδιωτέρας πράξεις μεταχειρισάμενον οὔτε καλλίους οὔτε μείζους  
οὔτε τοῖς Ἑλλήσιν ὠφελιμωτέρας οὔτε πλείονων ἐπαίνων ἄξιας.  
(Isoc. Ep. 12. 72-73)*

*"Agamémnon detinha não uma ou duas virtudes meramente,  
mas todas as que alguém consiga enumerar e estas também, não  
num grau moderado, mas excelso. Com efeito, haveremos de  
constatar que ninguém em todo o mundo alguma vez executou  
feitos mais distintos, mais nobres, mais importantes, mais  
vantajosos para os Helenos, ou merecedores de maior elogio".*

*Que desilusão! Quão doce e aprazível consegue mostrar-se a ignorância, para logo depois, quando a razão se debruça sobre um mesmo facto, se deparar um penoso cenário de um desconcerto inefável, para além da mais recôndita imaginação. Ora, assim decorreram anos atrás de anos de uma quietude pacífica, justificada, umas vezes por uma sobrecarga laboral, outras, pela incompatibilidade de exigências contratuais, outras quiçá por falta de tempo, estímulo, vontade, capacidade?... Enfim, ia-se adiando e adiando quase que para as 'calendas gregas' a abordagem de uma temática que parecia absolutamente resolvida e analisada extensivamente, mas ainda assim cativante acima de muitas outras possíveis - vá lá saber-se a razão - chame-lhe quem acreditar um 'sexto sentido'.*

*Na realidade, o eulogio de Isócrates, que se reproduz em epígrafe, não enunciava uma verdade incontornável. O autor não pretendia fazer história. Agamémnon nunca calcorreara os trilhos gregos e troianos: A sua imagem de herói soberano tombado por um destino atroz reflectia tamanha falsidade como o ouro refulgente da máscara fúnebre a que Schliemann atribuíra o seu nome. Agamémnon nunca constituíra uma frágil figura vitimizada - quando muito, padecente de um protótipo comportamental que carregava consigo -, mas antes um instrumento usado por muitos, o que o tornava um ser paradigmático. Reunindo o material literário construído sobre um mito que servira diversos propósitos de vários autores, tudo se*

*mostrava pronto para ser revisto pelo crivo de mais um olhar que perscrutasse os dados da ficção.*

*Esta tese de doutoramento corresponde a uma afeição há muito nutrida pela análise de certas personagens marcantes na mitologia e na literatura da Antiguidade Clássica. Agamémnon inclui-se, indubitavelmente, nessa categoria, desde a primeira obra dessa época lida no Ensino Secundário, apenas percebida de um modo extremamente básico, mas o suficiente para atear o rastilho indelével de pretender ir mais além no referente a muitos aspectos que haviam criado mais dúvidas apeteceíveis do que certezas estanques, monótonas e repetitivas. Pretendendo ultrapassar o mero resumo e a simples descrição enciclopédica dos eventos, o presente trabalho apresenta-se como uma visão de conjunto, apoiada em bibliografia de referência, que permite avaliar, proporcionando comentários, a figura construída por diversos autores, em diferentes géneros literários. Contempla-se, para atender a esse objectivo, uma introdução relativa aos primeiros tempos da criação, tendo em vista contextualizar o Atrida num paradigma de comportamentos de origem ancestral. Os capítulos que se seguem centram-se na abordagem do Atrida na épica homérica, na personagem criada pelos líricos, bem como nos diversos Agamemnones resultantes dos entendimentos trágicos. Sempre que possível e pertinente incluem-se dados complementares com alusões facultadas por fragmentos e scholia, algumas indicações tardias e (ou) análises de excertos provenientes de outros géneros, como a narrativa e a comédia. Porque não constituem um corpus suficientemente estruturado e harmonizado, com informações centradas em Agamémnon e não apenas referindo-o de modo descritivo ou como exemplo para assinalar verdadeiros propósitos em consideração, estas últimas fontes encontram-se distribuídas ao longo de toda a tese.*

*Importará, da abordagem épica (sobretudo iliádica) ou próxima dela, constatar o Atrida como comandante de tropas. Este herói guerreiro mostra-se um soberano ambicioso, que coloca essa matriz ávida e gananciosa acima de todas as questões. Entendam-se, nessa perspectiva, episódios como o dissídio com Aquiles, ou o sacrifício de Ifigénia no drama. Essa frigidez não significa, porém, que não reveja as suas posições, não escute aconselhamentos ou não se arrependa dos seus actos e das suas escolhas.*

*Com o avanço do tempo e da dramaturgia, considerados todos os aspectos culposos de Agamémnon, uns por herança familiar, outros fruto dos seus actos,*

*pretende-se delinear um trajecto findo o qual possa concluir-se que o Atrida comandante era uma figura débil, sob toda a pompa, soberba, ambição e irreverência desmedidas, envergando um estatuto hierárquico de comando. Ademais, pretende constatar-se que, na realidade, era o principal comandado, por forças superiores, quer de foro abstracto (temores, culpabilidade), quer de cariz físico e material, tanto divino, como humano (Menelau, Ulisses, Calcas, o exército).*

*Em suma, esta tese visa demonstrar que Agamémnon é a principal vítima, em virtude do carácter que ostenta e do rol de crimes de vária ordem que acumula, numa irreflexão assoladora que o leva a uma indiferença apática face aos sofrimentos que gera. Dessa forma, torna-se possível afirmar que, ao longo da sua existência, Agamémnon desenvolve um percurso de 'suicídio inconsciente'. Embora se fossem registando algumas mudanças e reconsiderações pontuais no seu comportamento, não se verifica uma aprendizagem substancial, capaz de evitar o nefasto desfecho.*

*O assassinato mostra-se, por conseguinte, totalmente próprio e correspondente ao carácter do Atrida, pelo dolo, insolência e falta de moderação, como se a casa de Agamémnon, maculada, transmitisse a sua influência aos ocupantes que premeditam o crime. A análise devida à personagem, todavia, não finaliza com a sua morte. A vingança é o aspecto a culminar o percurso de consideração da figura de Agamémnon, versando, mediante o realce e a abordagem que cada autor lhes consagra, as motivações dos vingadores, os impulsionadores, as mudanças político-sociais, o exercício da justiça.*

## *. METODOLOGIA*

*Em termos metodológicos houve o cuidado de ultrapassar as doutrinas expressionistas, ou outras que tais, como a doutrina do génio ou o romanticismo de Sainte-Beuve, tomando apenas cada obra quase como um pretexto para conhecer o seu autor<sup>1</sup>. No inverso, também procurou evitar-se uma opção crítica impressionista, aproximada a estudiosos como Anatole France<sup>2</sup>, que colocaria em causa a possibilidade de tecer explicações ou análises sobre uma obra se ficaria pela expressão de sentimentos ou impressões suscitadas pela mesma. Pelo contrário, no*

<sup>1</sup> Vd. Kaltenbrunner, W. (2009), *Epistemic Reading at the Dawn of Modernity: Sainte-Beuve and Wilhelm Scherer*, tese Mestr., Maastricht, Maastricht University; Tejinder, K., Crane, R. (1990), *A Study in Critical Theory*, New Delhi, Atlantic Publishers & Distributors.

<sup>2</sup> Vd. Foerster, N. (1928), *Toward Standards*, New York, Biblo & Tannen Publishers: 42-74.

*âmbito dos relativismos, importou colocar barreiras à indeterminação semântica<sup>3</sup>, considerando que seria exequível, conjugando informações e elementos defendidos anteriormente com novas interpretações deduzidas<sup>4</sup> a partir de elementos textuais, no sentido de apresentar uma leitura distinta no seu todo a respeito do filho de Atreu.*

#### . ABREVIATURAS

No presente trabalho as abreviaturas usadas de autores e obras da Antiguidade Greco-Latina são as de Liddell, H., Scott, R. (1992), *A Greek-English Lexicon*, New York, Oxford University Press, e Glare, P. (1982), *Oxford Latin Dictionary*, New York, Oxford University Press.

As publicações periódicas são referidas pelas abreviaturas de *L'Année Philologique*.

#### . TRADUÇÕES

*As citações gregas fazem-se acompanhar, regra geral, da respectiva tradução, elaborada pela autora deste estudo.*

#### . AGRADECIMENTOS

*Merece, indiscutivelmente, pelo empenho que demonstrou para a construção deste projecto da melhor forma e com o maior rigor, uma nota de imensurável*

---

<sup>3</sup> Vd. Grabowicz, G. trad. (1973), *Roman Ingarden. The Literary Work of Art: An Investigation of the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Language*, Evanston, Northwestern University Press; Crowley, A., Olson, K. trad. (1973), *Roman Ingarden. The cognition of the literary work of art*, Evanston, Northwestern University Press; Fizer, J. (1979), "Indeterminacies as structural components in semiotically meaningful wholes", *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 4.1: 119-131.

<sup>4</sup> Vd. Popper, K. (1974), *Conocimiento objetivo*, Madrid, Editorial Tecnos; Lakatos, I., Musgrave, A. eds. (1970), *La critica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo; Silva, V. (1983), *Teoria da Literatura*, Coimbra, Livraria Almedina: esp. 309. Vd. Iser, W. (1972), "The reading process: a phenomenological approach", *New literary history* 3.2: esp. 278-295.

*reconhecimento, apreço e gratidão, pela generosidade de todas as sugestões e orientação facultadas, a Doutora Maria de Fátima Sousa e Silva. O cuidado e a mestria disponibilizadas vieram confirmar a veneração cultural que suscitou desde os momentos iniciais da licenciatura e tem engrandecido até ao presente. Fica um olhar humilde e submisso de uma pupila com toda a estima e consideração.*

*Um agradecimento especial visa elogiar os diversos conhecedores/cientistas que assinaram as múltiplas obras nacionais e estrangeiras, um auxílio precioso para as considerações tecidas neste trabalho. Especiais palavras de reconhecimento são devidas ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, como espaço incentivador do desenvolvimento deste tipo de investigação. Uma palavra particular de agradecimento não podia, de forma alguma, olvidar o Doutor David Konstan, da Brown University (E.U.A.), com quem foi iniciado este labor, em língua inglesa.*

*Digna de reconhecimento foi igualmente a disponibilidade de funcionários, cuja prontidão se revelou essencial, no sentido de proporcionar o acesso à bibliografia.*

*Por último, mas não com menos importância, saliente-se a possibilidade de elaborar este trabalho, sem quaisquer obstáculos e (ou) impedimentos, facultada pela Universidade da Beira Interior, em cujo corpo docente do Departamento de Letras se inclui a autora destas linhas.*

*Esperando contribuir um pouco para o desenvolvimento dos Estudos Clássicos, através deste estudo, a todos fica manifesto o maior dos apreços.*

*Coimbra, 11 de Setembro de 2012*





# **CAPÍTULO 1**

## **Introdução: *Prolegomena* ao Mito de Agamémnon: Caracterização da substância humana desde o acto da Criação - genealogia divina**

### *1.1. Introdução*

Pelo seu cariz multifacetado, representativo e paradigmático, a componente mítica relativa à Casa dos Atridas, e a Agamémnon em especial, prestou-se a representar as tensões essenciais que pressionam o ser humano sob o efeito de duas condicionantes inevitáveis, *physis* e *nomos*. Assim, o comportamento da figura de Agamémnon abrange várias facetas, quer no âmbito social, quer no domínio pessoal, a saber, enquanto rei, guerreiro, esposo, pai, filho, familiar. Adquire, até pelo estatuto mitológico que comporta, um carácter simbólico, adveniente de uma linha genealógica a qual, mais do que determinista, se afigura como matriz representativa de um conjunto de atitudes que, embora humanas, já haviam sido ensaiadas numa hierarquia que ascende ao divino. De facto, este tipo de tensões tivera, ainda na época arcaica, expressão nas teogonias, que as integraram no processo cosmogónico e na genealogia divina dele derivada.

Deste modo, torna-se possível afirmar que os comportamentos, os receios e as indecisões de Agamémnon, como um elo mais na cadeia genética dos Atridas, constituem, em última análise, um modelo das tendências próprias da natureza humana. Assim o são também os actos dos que os rodeiam e as atitudes das entidades divinas que lhes estão na origem, facto que atenua os limites entre o divino e o humano<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Note-se que autores havia, na Antiguidade Clássica, como Xenoph. frs. 11, 14, 15, 16 Diels ou E. *IT* 385-391, que postulavam a concepção dos deuses pelo Homem, mediante a sua imagem hiperbolizada, e não o inverso, o que justificaria, desde logo, a recorrência de motivos e comportamentos comuns entre a esfera divina e a humana, bem como a existência de uma linha condutora, aproveitada antagónica ou sequencialmente entre diversas culturas civilizacionais. Vd., a este respeito, Mead, G. (2002), *Thrice Greatest Hermes*, l, Kila, Montana, Kessinger Publishing; Burkert, W. (1992), *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Harvard University Press: 96-99, a propósito da comparação entre as figuras de Gilgamés e Ulisses; Hocart, A. (1998), "The Life-Giving Myth", in Segal, R. ed., *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*, Oxford, Wiley-Blackwell: 143-155, sobre a origem aqueia dos mitos homéricos. Mantendo a coesão da obra e evidenciando a ligação entre ambos os domínios, o autor articula histórias, quer da esfera divina, quer envolvendo também seres humanos. A continuação desta estratégia de considerar o humano como adveniente do divino tivera repercussão, em termos sociais, com o aproveitamento da genealogia divina como um processo justificativo de atributos humanos, hierarquias sociais (Cf. *eugenes*) e, por extensão, de alianças ou dissídios territoriais, o que, verificando-se já na Antiguidade, veio a ter repercussão na Europa Medieval, como atesta Geary, P (2003), *The myth of nations: the medieval origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press: 74. A origem heróico-divina de uma *gens* ou dos seus reis,

Logo, o mito de Agamémnon, quer no que concerne aos antecedentes da figura, quer aos seus subseqüentes, não apresentava, no essencial, grandes inovações: por um lado, porque exprimia, como tantos outros mitos, os impulsos essenciais da natureza humana; mas também porque, para enunciá-los, retomava paradigmas que a tradição fazia recuar ao próprio momento da Criação Universal. Aliás, na medida em que se tratava de um bastardo de Zeus, na quarta linha de sucessão, diversas atitudes de Agamémnon, identificáveis também na divindade, mostram-se como resultantes de um paradigma familiar, pelo que importará tecer algumas considerações a respeito das características do espólio genealógico que o precedeu, a começar pelo seu mais remoto antepassado, o 'pai dos deuses'.

A matéria em causa constituía objecto de reflexão das teogonias arcaicas<sup>6</sup>, que apresentavam não apenas meras listagens variáveis, relativas à criação e

---

divulgada pela educação e reconhecida socialmente, não sendo de natureza biológica, tem de ser constantemente renovada através do culto religioso, na forma de honras divinas, como desenvolvem, entre outros, Bryant, J. (1986), "Intellectuals and Religion in Ancient Greece: Notes on a Weberian Theme", *The British Journal of Sociology* 37. 2: 269-296; Wolfram, H. (1997), *The Roman Empire and its Germanic peoples*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press. Tal genealogia legitimava, igualmente, o poder político. Se os egípcios consideravam que os seus faraós descenderiam dos deuses (cf., metaforicamente, Clem. Al. *Protr.* 4, com base nos *Salmos* 82.6. Vd. Roberts, A., Donaldson, J. eds. (1979), *The Ante-Nicene Fathers*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans: 174; Russel, N. (2004), *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford/New York, Oxford University Press: esp. 16-52; Lattey, C. (1916), "The Deification of Man in Clement of Alexandria: Some Further Notes", *JThS* 17.4: 257-262), notem-se, outrossim, casos concretos como o da dinastia de Ptolemeu, alegadamente descendente de Diónisos (vd. Vaillant, J. (1701), *Historia Ptolemaeorum Aegypti regum, ad fidem numismatum accomodata*, Amstelaedami, apud G. Gallet; Smith, W. ed. (1870), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston, C. Little and J. Brown: 564-598); ou de figuras romanas objecto de veneração e de divinização, como o *diuus Iulius* (vd. D.Chr.44.51.1); ou exemplos como o de Argos, região governada, nos seus primórdios, por um rei descendente de Zeus e Níobe (Apollod. 2.1.1); ou ainda a circunstância de algumas famílias da nobreza intitularem os seus como descendentes de divindades, designadamente Diónisos, conforme ilustram as casas estafiliana (de Estáfilo), toantiana (de Toas), maroniana (de Maron). No sentido inverso, o evemerismo desenvolvido no séc. IV a.C. não atribui à ascendência divina a nobilitação de famílias ou de cidades, mas considera os deuses como representações de figuras com existência histórica, reverenciados pelos seus feitos. Vd. Songe-Möller, V. (2002), *Philosophy without women: the birth of sexism in Western thought Athlone contemporary European thinkers*, New York, Continuum International Publishing Group: esp. 4-5, onde denota o orgulho dos cidadãos de Atenas, ao afirmarem-se descendentes do 'rico' Erictónio (*Il.* 20.220-221). Vd. Spyridakis, S. (1968), "Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete", *CJ* 63.8: 337-340, a propósito do evemerismo; Murdock, D. (2009), *Christ in Egypt: The Horus-Jesus Connection*, Seattle, Stellar House Publishing: esp. 11.

<sup>6</sup> Para além da *Teogonia* de Hesíodo, contam-se várias asserções de índole cosmogónica e teogónica, desenvolvidas enquanto obras autónomas ou aludidas noutras produções, como pode encontrar-se, a título meramente ilustrativo, em *Il.* 14.198-204; *Ar. Av.* 685; ou, já na Era Cristã, em Nonn. *D.* 41. 82 sq., 142 sq., entre outros. De referir são igualmente as teogonias dos *theologoi* Acusilau de Argos ou Ferécides de Siro. Destacam-se também figuras como a de Epiménides de Creta e também nomes (provavelmente pseudónimos), como Museu e Bácsis, todos do período arcaico. Os elementos, princípios e (ou) as figuras primordiais apresentadas não reúnem todavia consenso. Vd., exemplificativamente, acerca do caminho desde o Caos ao Cosmos, Lämmli, F. (1964), *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Basel, Reinhardt. A propósito da teogonia órfica, consulte-se n.51.

descendência dos deuses até à concepção do Homem. Evidenciavam, de igual modo, um percurso evolutivo rumo à racionalização, hierarquização e abstractização dos elementos congénitos nas criaturas do universo, por forma a conjugar num único panteão uma multiplicidade de figuras, desde as abstracções alegóricas, aos elementos naturais e à geração divina emanada de Úrano e Gaia. Delineia-se, assim, um ténue trajecto civilizacional. A jeito de contextualização do assunto fundamental deste trabalho, e não constituindo objectivo proceder a uma abordagem particularizada, revela-se porém primacial ponderar sobre algumas informações disponibilizadas, especificamente, por uma fonte de cariz paradigmático, seleccionada de uma vasta panóplia de alusões e obras cosmogónicas e teogónicas da Antiguidade, pela sua importância e representatividade – a versão hesiodíoca<sup>7</sup>.

### 1.2. *A teogonia hesiodíca: estabelecimento de uma genética divina*

Pela sua vetustez, estado de preservação e importância, a *Teogonia* de Hesíodo, remontando ao período que medeia a tradição dita homérica e o início da época arcaica, confere dados essenciais passíveis de utilizar quando se pretende atestar que

---

<sup>7</sup> Embora a antiguidade da *Teogonia* de Hesíodo ainda constitua motivo de discussão, Hdt. 2.53.2-3 não apenas considera Homero e Hesíodo como os mais antigos a terem denominado e efectuado a genealogia divina, precedendo-o em cerca de quatro séculos, como também julga que os que alegam ter sido anteriores àqueles autores não o são, no seu juízo. Vejam-se, ainda assim, posições discordantes, como reflectem os estudos de Elton, C. (1815), *The remains of Hesiod the Ascræan, including The shield of Hercules*, London/Baldwin, Cradock and Joy: LVI. De toda a forma, quer o relevo da obra de Hesíodo, quer a sua vetustez, associada a Homero, eram sentidas, na Antiguidade, por autores de idoneidade e reconhecimento comprovados, como Xenoph., fr. 11 Diels, e Hdt.. Segundo Xenófanes, todas as facetas que contribuíam para uma caracterização nada abonatória das divindades haviam sido elaboradas por dois autores literários, a saber, Homero e Hesíodo: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός τε Ἡσίοδος τε, | ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, | κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν, "Tudo o que existe de desonroso e repreensível, quando feito pelos homens, Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses e reputaram-lhes feitos desonestos, roubos, adultérios, mentiras mútuas". Vd. também Hdt. 2.53.1-2. O historiador revelava-se incapaz de afirmar se os deuses teriam constituído um princípio de existência sempiterna, ou se haviam sido gerados. Em todo o caso, realça o contributo apresentado por Homero e Hesíodo, ao contemplarem, nas suas obras, aspectos respeitantes à sua caracterização e sucessão: ἔνθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοι τε τινὲς τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστάετο μέχρι οὗ πρῶν τε καὶ χθὲς ὥς εἰπεῖν λόγῳ. Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὀμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μευ πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι: οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες, "Mas se cada um dos deuses nasceu, ou se todos sempre existiram, e qual a sua aparência não se sabia, nem há pouco nem há muito tempo, a bem dizer-se. Na realidade, creio que Hesíodo e Homero se destacaram não mais do que quatrocentos anos antes de mim. E foram eles que conceberam para os Gregos a descendência dos deuses; lhes deram os seus nomes; determinaram as suas esferas de actividade e descreveram o seu aspecto". Note-se que a alusão a ambos os autores (a ter o primeiro - Hesíodo, existência física atestada) conduz alguns analistas a ponderar sobre uma possível influência mútua, ou acerca de interferências de obras anteriores. Vd. Solmsen, F. (1995), *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, Cornell University Press: 3-75.

os comportamentos atribuídos a Agamémnon não são meramente individuais ou episódicos. Decorrem, pois, de uma disposição proveniente dos seus antepassados divinos e extensiva às demais divindades, o que equivale a dizer uma matéria moldada à altura da própria criação universal. Tal explica factores como o carácter representativo e a longevidade do mito de Agamémnon, enquanto paradigma de comportamentos humanos, por seu turno reflexo de atitudes divinas. Consecutivamente, a 'culpa hereditária'<sup>8</sup> do Atrida mais não será, por generalização, do que o manifestar de um legado de todo o ser humano, por força da sua ascendência celestial. Posta esta constatação, parece evidente assumir que, por um lado, Agamémnon recebe um legado de culpa, bem como uma potencialidade, decorrente dos seus antepassados humanos, para vir a empreender determinadas acções consideradas puníveis à luz da justiça. Contudo, por outro lado, também esses antecessores, se sujeitos a uma avaliação de acordo com critérios éticos que a sociedade humana veio a estabelecer e a aperfeiçoar, haviam perpetrado faltas passíveis de censura, à semelhança da geração divina que os precedera. Ademais, a recorrência das atitudes manifesta a existência de um padrão comportamental, intrínseco à natureza humana. Deste modo se explicam actos de dolo, fúria, insolência, ocorridos nas filiações anteriores a Agamémnon. Ora, consciente ou não da épica heróica em versão escrita, Hesíodo trabalhou sobre uma tradição existente e afirmou-se como autoridade para gerações de autores subsequentes, que retornaram à mitologia grega.

Em termos gerais, a *Teogonia* de Hesíodo comporta momentos de cosmogonia, teogonia, teratogenia, e não apenas se afigura como descritiva e assertiva, mas também explicativa, permitindo entender a origem e causa de aspectos como os males do mundo. Não se limitando a usar epítetos estáticos, a expor factos cosmogónicos e genealogias sistemáticas, ou a atestar a sucessão divina desde a genetriz primordial - Gaia, imprime dinamismo cronológico e geracional à sua obra: demonstra a forma como o poder se instalou e transmitiu no universo; como Zeus<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Note-se que Hesíodo, no seu reconto teogónico, não apresenta propriamente o conceito de 'culpa hereditária', embora disponibilize material comprovativo da formação de um *continuum* de características, virtudes e faltas, capaz de ultrapassar os parcos limites da individualidade e de reunir indivíduos sob a mesma *gens*, por sucessivas gerações. Vd., a propósito, Cornford, F. (1991), *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*, Princeton, Princeton University Press: esp. 73-123.

<sup>9</sup> Também importante para considerar Zeus nos momentos iniciais da criação apresenta-se o *Papiro de Derveni* (documento BM 74329). Vd., a título exemplificativo, Lambert, W., Walcot, P. (1965), "A New Babylonian Theogony and Hesiod", *Kadmos* 4.1: 64-72; Laks, A., Most, G. org. (1997), *Studies*

veio, por sua vez, a assumi-lo; e desenvolve as implicações decorrentes da informação tradicional ou por ele mesmo criada.

O Beócio apresenta-se, desde logo, como um narrador particularmente privilegiado<sup>10</sup> – um misto de poeta, historiador e profeta, cuja matéria que selecciona e apresenta merece toda a credibilidade, na medida em que age como um intermediário informativo. Com efeito, Hesíodo contempla a sua audiência com um poema didáctico de estrutura narratológica, para cuja escrita obtivera inspiração das Musas do Hélicon, pelo que a obra poderá ser classificada também como uma epifania epistemológica, na medida em que as Musas se mostram capazes de revelar os segredos do universo, i.e., a Verdade<sup>11</sup>.

Para expor a sua teogonia, Hesíodo começa por solicitar às Musas que cantem os factos da Criação a partir do início (104-115), ἐξ ἀρχῆς, algo que se compaginava, afinal, com a intenção primeira do autor, que coloca, no primeiro verso<sup>12</sup> da sua composição, a forma verbal ἀρχώμεθα. Ao utilizar a primeira pessoa do plural, inclui-se no seu propósito, o que, por um lado, denota uma ligação entre as esferas divina e humana – tema unificador da obra, desde os primórdios -, e, por outro, irá preparar a evidência de uma dinâmica entre ambos os planos do universo bipolar

---

*on the Derveni Papyrus*, Oxford, Oxford University Press; Burkert, W. (2004), *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge, Harvard University Press; Tsantsanoglou, K., Parássoglou, G. (1988), "Heraclitus in the Derveni Papyrus", in Brancacci, A. *et al.* ed., *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, Firenze, L.S. Olschki: 125-133; Betegh, G. (2004), *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press; Lebedev, A. (1989), "Heraclitus in P. Derveni", *ZPE* 79: 39-47.

<sup>10</sup> A composição teogónica de Hesíodo, para além de assumir-se como resultado de uma revelação divina, manifesta, outrossim, evidentes contornos bucólicos, quer pela localização da cena, quer pelas figuras humanas e divinas referidas. Apesar de Hesíodo ter aproveitado a informação disponibilizada para evidenciar um pendor didáctico, teria sido apenas um dos vários a quem as Musas haviam destinado os seus cânticos, como se verifica em *Th.* 25: Ποιμένεες ἄγραυλοι. Resulta, desse encontro, uma obra onde se delineiam quatro momentos essenciais, desde o relacionamento de Gaia e Úrano (154-210); à destituição de Crono (459-506); à titanomaquia (617-819); e à vitória alcançada sobre Tifeu (820-885). Vd. Robert, C. (1966), "Zu Hesiods Theogonie", in Heitsch, E. ed., *Hesiod*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 162.

<sup>11</sup> Um influxo divino similar ao teogónico não ocorre, porém, na composição *Trabalhos e Dias*, também de Hesíodo, cujos intuitos se prendem mais com a esfera humana. Nessa obra, às Musas da Piéria (*Op.* 1-4) invocadas não se lhes reconhece mais do que a mestria de lhe haverem ensinado o canto (*Op.* 662). Como tal, o conteúdo disponibilizado dificilmente poderá ser reputado de outra forma, que não como tendo um carácter especulativo. Com efeito, ao discorrer acerca de épocas primordiais da raça humana – assunto não focado na *Teogonia*, que intencionava abordar questões relacionadas com os deuses e não com o Homem - e ao considerar aspectos relativos à concepção da humanidade, o autor menciona matérias que não presenciou em vida e cujo conhecimento absoluto e certo ainda assim só as divindades detêm.

<sup>12</sup> Cf. Edwards, G. (1981), *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford, Blackwell; Sellschopp, I. (1934), *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Hamburg, O. Schneider of Mainz; Pucci, P. (1977), *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press.

pós-Zeus, que o poema apresentará. Porém, em termos estruturais, a *Teogonia* não se submete a uma linearidade sequencial, por um mero efeito de quebra de monotonia. Apesar de a preocupação em apresentar os elementos de uma forma ordenada, desde o seu advento, ser evidente, ainda assim parece que o objectivo de expor o Início se sobrepõe ao da 'ordenação'. Ora, se o *topos* do tempo e a sua aplicação na estrutura da obra, por forma a exhibir os factos mediante uma ordem sequencial, representa uma lógica a que se encontra sujeita a raça humana - para a qual a cronologia detém grande importância, ou não estivesse a sua existência delimitada -, já para os deuses, raça de seres atemporais (21: γένος αἰὲν ἑόντων), essa questão não era relevante. De facto, a reforçar a diferenciação e o distanciamento físico e mental entre deuses e humanos, encontra-se a total indiferença das Musas com a linearidade temporal dos eventos que incluem nos seus cânticos (cf. 11-21, 36-52), os quais se iniciam e culminam em Zeus. Em suma, apenas o tempo humano é linear, tripartido (38: τὰ τ' ἑόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἑόντα), sem um correspondente divina equivalente.

Na origem, Hesíodo contempla, entre os *protogenoi*, Caos (Casma), Terra, Tártaro e Eros (116-122). À partida, existiam o Caos e a Terra, cujas naturezas se encontravam amalgamadas e dessa unidade original emanou a diversidade. Verifica-se que o Início, pese embora um 'tudo' e um 'todo' caótico e disforme, apresentava-se como algo estático e pacífico. Já a separação, individualização e reprodução subsequentes mostraram constituir um processo dinâmico e agressivo na sua essência. Dinâmico, desde logo na medida em que, em última instância, o processo sexual comporta simultaneamente uma vertente retórica, i.e., de comunicação persuasiva e também política, o que denota um paralelismo entre as esferas individual e social (cf. *Peitho* como *dolos in Th.* 589, *Op.* 83)<sup>13</sup>. Agressivo, porque, quando Eros intervém nos relacionamentos, há uma consciência de que a união sexual traduz, quer um acto físico de βία, enquanto invasão e dominação, quer uma permuta de material genético. Neste sentido, a genealogia divina afigura-se e justifica a sua existência enquanto agónica, subversiva, ambiciosa e dolosa. O mesmo se

---

<sup>13</sup> Cf. Buxton, R. (1983), *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge, Cambridge University Press: 65; Zeitlin, F. (1996), *Playing the other: gender and society in classical Greek literature. Women in culture and society*, Chicago, University of Chicago Press: 123-171; DuBois, P. (1992), "Eros and the Woman", *Ramus* 21.1: 97-116.



aplica aos humanos, aliás considerados ἀνθρωπόκτονοι (cf., na tragédia, Ifigénia, E. *IT*. 389)<sup>14</sup>.

Ora, após o apartamento físico do Céu e da Terra, surge uma entidade de cariz alegórico – Eros, princípio divino que se sobrepõe a deuses e homens (121-122) -, o qual procura reunir os seus progenitores, os elementos Terra e Céu, originalmente ligados. Processava-se, assim, a duplicação do apartamento entre a Terra e o Céu<sup>15</sup>, pois, por um lado, da Terra surge o Céu (126-127); por outro, Crono subtrai o elemento fálico de ligação dos seus progenitores (178-182).

De separação em separação assenta a ordem cósmica racionalizante de Hesíodo, com o estabelecimento dos quatro elementos principais: terra, mar, céu e ar, de cuja relação resulta o advento da vida. As primeiras procriações não teriam necessitado de acasalamento. Assim, a Criação partira de um elemento disforme e heterogéneo, cuja autoria Hesíodo não explana - para além da constatação de que Caos surgira (116: Χάος γένετ') e se perpetrara em virtude de um princípio reprodutivo. As entidades divinas primitivas eram elementos, seres da Natureza, surgidos a partir de Gaia. Não se encontravam individualizados e haviam sido 'criados', de forma evolutiva, a partir do caos inicial (131). Com efeito, Terra e Céu deixam de constituir somente elementos naturais e passam a deter existência física no plano mitológico, ou até um vislumbre de afectividade, encetando uma ligação (cf. 132-133: αὐτὰρ ἔπειτα | Οὐρανῶ ἐννηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν).

A linhagem sucessória das divindades parece confundir-se, de início, com a sucessão de potestade, pois, sequencialmente, assiste-se à perda de poder por parte dos progenitores, designadamente Úrano e Crono, substituídos pelos seus filhos; bem como ao seu castigo – exílio, encarceramento, ou emasculação. Suprimia-se, dessa forma, a sua masculinidade, que garantia a vitória nos dissídios que cada um travava

<sup>14</sup> Note-se, porém, como refere Belfiore, E. (2000), *Murder Among Friends: Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford/New York, Oxford University Press: 34 sq., que, se os deuses primeiramente resolvem a execução de um crime de sangue e ordenam a sua prossecução, para depois pouparem a vítima e até condenarem tal acto; já os humanos, ainda que de início avessos à prática (como Agamémnon, primeiro aparentemente resistente a sacrificar a filha), depois levam-na a cabo, o que não permite responsabilizar apenas os deuses e (ou) o destino pelas acções humanas de cariz homicida.

<sup>15</sup> Vd. Cornford, F. 1998, "A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony*", in Segal, R. ed. *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*, Oxford, Blackwell: 118-135. Refere o autor a existência de paralelismos entre a cosmogonia de Hesíodo e as versões do monoteísmo judaico-cristão e dos filósofos iónicos. Encontra igualmente elementos comuns a outras culturas. Cf. Newington, S. (2006), *Hesiod's Theogony*, tese Dout., Durham, Durham University. Por seu turno, Lloyd-Jones, H. (2001), "Ancient Greek Religion", *PAPHS* 145.4: 460 considera a existência de traços de monoteísmo a partir do governo de Zeus, afinal o mais poderoso na hierarquia divina.

com o elemento feminino, assim como a capacidade de produzir descendência e de reproduzir a espécie, sua prerrogativa.

Embora a *Teogonia*, por diversas razões, seja considerada algo misógina<sup>16</sup>, acaba por traduzir, na realidade, a consciência do enorme poder atribuído pela Natureza ao género feminino e propõe pontualmente a inversão desse princípio 'matrilinear'. Assim, alguns elementos masculinos pretendiam assumir uma aptidão feminina por essência, que lhes assegurava um importante factor de poder - o da reprodução (cf., e.g. a prole gerada por Caos, 123)<sup>17</sup>. Em contrapartida, o factor fêmea poderia também prescindir por completo do elemento masculino, como demonstraram Gaia, a qual, sem intervenção masculina (132: ἄτερ φιλότητος), dá à luz várias entidades (cf. 126-132); bem como Hera, que concebera partenogenicamente (οὐ φιλότητι. Cf. 926-928) Hefesto<sup>18</sup>. Na realidade, numa fase preliminar, a distinção sexual parecia não estar absolutamente definida, em virtude de a capacidade multiplicativa se encontrar partilhada entre elementos aos quais viriam a ser reputados um e outro sexo. Com efeito, a Criação iniciara-se com um componente em princípio assexuado: ἐκ Χάος (123). O acto de nascimento, associado a uma figura feminina - Gaia, que havia resultado de Caos, ocorre apenas adiante (126), perante a necessidade a que se vira obrigada de fazer emergir o seu par. Quanto a este elemento da prole de Gaia, Úrano, afasta-se e individualiza-se face à sua progenitora; domina-a enquanto esposo e toma o seu ventre para gerar descendência (132-133). Todavia, quando o poder feminino parecia estar completamente subjugado, na altura em que Úrano pretende aniquilar a sua filiação, tudo o que consegue é perder a capacidade reprodutiva, pela sublevação de um dos seus filhos (Crono), com a conivência materna.

<sup>16</sup> Reflectindo a concepção misógina e passiva em geral atribuído do género feminino na Grécia antiga, desde o sistema educativo, ao desempenho e consideração sociais, Hesíodo não apenas apresenta a mulher, concretizada, em *Trabalhos e Dias*, na figura de Pandora, como um castigo e uma afectação para o homem; mas também o casamento como um processo de instrução, onde a figura dominante é masculina. Este dissídio de cariz sexual, com implicações ao nível do poder e da dominação, abarcava a esfera divina. Vd. Arthur, M. (1983), "The Dream of a World without Women: Poetics and Circles of Order in the Theogony Prooemium", *Arethusa* 16: 97-116; West, M. (1999c), *Hesiod's Theogony, Works and Days*, Oxford, Oxford University Press: vii-xxi; Brenk, F. (1973), "Hesiod: How much a male chauvinist?", *CB* 49: 73-76; Marquardt, P. (1982), "Hesiod's Ambiguous View of Woman", *CPh* 77.4: 283-291; Levine, C. (1994), *The children of Athena: Athenian ideas about citizenship and the division between the sexes*, Princeton, Princeton University Press: esp. 72-110.

<sup>17</sup> Notem-se as formas verbais aplicadas para referir o processo reprodutivo: γίγνομαι e τέκω. Os termos mantêm-se quando Caos sente um acréscimo energético interior (Eros), que o faz dar à luz, tendo sido o primeiro recém-nascido do universo Érebo e depois Noite (*Th.* 123), relativamente aos quais é utilizada a mesma forma verbal, ἐγένοντο. Nem mesmo a partir da intervenção de Eros como elemento conducente à união de dois sexos se verifica uma mudança vocabular expressiva.

<sup>18</sup> Vd. Troca Pereira, R. (2011), "Crotoniidae. Ensaio sobre a concepção: da partenogénese à heterossexualidade", *Revista ... A Beira* 9: 211-232.

A partir da intervenção de Eros na convivência dos sexos, a *φιλία* (*φιλότητι*) passa a estar presente nos relacionamentos<sup>19</sup>. Com efeito, a multiplicação e diferenciação dos seres (inicialmente apenas divinos, na concepção de Hesíodo) ocorrera mediante uma estratégia reprodutiva irracional, na ausência de laços de uma afectividade a que Afrodite<sup>20</sup> viria a dar expressão.

Configurando, antes de mais, uma versão alegórica do dissídio inicial entre sexos, sob a forma de uma batalha de propensões cósmicas, Hesíodo menciona a primeira aliança e consequente concepção, como resultante do elo, imbuído de *φιλία*, do par Noite e Érebo, do qual resultou Éter (125). Com efeito, todas as manhãs, a Luminosidade (Éter) dissipa as Trevas (Érebo) da Noite (Nyx), que, por seu turno, fará diariamente o inverso. A vitória de cada uma das partes é, porém, transitória e passageira.

Se, por um lado, a *φιλία* conjugal, embora não erradicasse os conflitos intersexuais, permite atender ao objectivo de multiplicar a espécie, como uma necessidade física para obstar à extinção da mesma, independente de qualquer traço de erotismo sentimental; por outro, a *φιλία* progenitora é um factor inexpressivo e as teomaquias tornam-se recorrentes. De facto, apesar de, em certas ocasiões, a parentalidade parecer assentar em similitudes físicas (126-127: Γαῖα [...] ἐγείνατο ἴσον ἑαυτῇ | Οὐρανὸν), já noutros momentos uma herança psíquica instala-se e manifesta-se através de dúvidas, desprezo, potencialidade comportamental e de desconfianças que condicionam actos simultaneamente ofensivos e defensivos, em ambas as gerações.

Em virtude de a organização social divina ser eminentemente patriarcal, a tentativa de preservar a soberania, justificando actos espontâneos, torna possível vislumbrar um conflito geracional de fundo. De facto, denota-se quer a resistência da linhagem mais velha em aceitar a concorrência e as novidades a introduzir pelos descendentes, que procuram libertar-se da submissão às suas regras e leis; quer a preocupação dos mais novos em evitar os erros instalados e em estabelecer uma nova ordem. Malgrado a geração divina mais antiga poder esperar dos seus descendentes

<sup>19</sup> Embora possa considerar-se o facto como significativo, importará realçar a escolha da forma *φιλέω* aplicada aos relacionamentos conjugais, em detrimento de outra possibilidade verbal, como *ἐράω*, que ultrapassaria o âmbito da *φιλία*. Cf., de igual modo, *δηθεῖσα* (*Th.* 453), a propósito da união de Reia com Crono: *Ῥεῖη δὲ δηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα*, "Tendo-se relacionado com Crono, Reia teve filhos esplendorosos".

<sup>20</sup> Para a génese de Afrodite e a aproximação de Eros, *vide Th.* 188-206. Já num momento ulterior da obra, Hesíodo contempla relacionamentos que haviam contado com a ajuda de Afrodite em detrimento de Eros, como o enlace entre Gaia e Tártaro (820-822). Cf., numa lição tardia, Nonn. *D.* 42-43.

continuidade e apoio que sustentasse o seu poder, obtinha sobretudo contestação, donde os sentimentos de dúvida, suspeita, bem como as atitudes pró-activas de autodefesa. Trata-se, portanto, de um conflito geracional, em que natureza se articula com idade<sup>21</sup>, extensivo à raça humana. Com efeito, os neonatos pretendem evidenciar-se face aos progenitores.

A figura paternal, por seu turno, procura manter o ascendente. Já o elemento feminino, imbuído de um impulso maternal, não necessariamente de um sentimento afectivo, mas antes de uma consciência reprodutiva, auxilia, em muitas ocasiões, os filhos na sua rebeldia. Ora se limita a instigá-los ou a sugerir-lhes o acto de rebelião, como Reia face a Zeus (477-491); ora intervém activamente e dota a sua prole de instrumentos, à semelhança de Gaia, para com Crono. De facto, Gaia, descontente com a atitude de Úrano em relação à sua prole (cf. 159: ἐντὸς στοναχίζετο), expressou o seu sentimento, criando uma foice e desenvolvendo um plano, adjectivado de forma similar à acção de Úrano (cf. 158-160: κακῷ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ | Οὐρανός. [...] | δολίην δὲ κακὴν τ' ἐφράσσατο). De seguida, narrou o estratagema que concebera aos seus "caros filhos" (472: παῖδες φίλοι), todos do sexo masculino, o que vai ao encontro de um modelo social de cariz patriarcal, em vigor na esfera humana, mas já ensaiado no domínio divino. Promovendo a aplicação de uma justiça primitiva, de teor retributivo, pretendia persuadi-los (164-165: Παῖδες, [...] ἐθέλητε | πείθεσθαι) a punir a vileza do seu "pai de má índole" (164: πατὴρ ἀτάσθαλος). Face ao receio de todos, apenas Crono, o mais novo, epitetado de μέγας, se prestou ao acto. Com a foice proporcionada pela mãe, cortou os órgãos sexuais paternos<sup>22</sup>, de forma traiçoeira, aproveitando uma noite em que Úrano se mostrava "mais afável" (φιλότιτος. Cf. 175-184) e pretendia unir-se com a Terra. Permitiu, assim, também a libertação dos Hecatônquiros e Ciclopes, que o pai havia escondido nas profundezas da terra (156-163)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Vd. Sussman, L. (1978), "The Birth of the Gods: Sexuality, Conflict and Cosmic Structure in Hesiod's Theogony", *Ramus* 7.1: 61-77.

<sup>22</sup> O motivo do seccionamento e da sucessão pelo assassinato do governante em exercício é recorrente na literatura de outras civilizações. Cf. Marduk vs. Tiamat (caos) in *Enuma Elish*. Zeus procura evitar destino similar aos seus antepassados, escusando, por recomendação de Prometeu (conforme a lição tardia de Luc. *DDeor*.1 Hemsterhusii-Reitzii: Προμηθεὺς καὶ Ζεὺς) relacionar-se com Tétis e engolindo Métis, então grávida.

<sup>23</sup> Sendo os deuses teoricamente imortais, a sucessão tanto se efectivava como se prevenia pelo afastamento do(s) adversário(s) da convivência no mesmo espaço. Eis que se explica a escolha do Tártaro, por Úrano; e a deglutição, por parte de Crono.

Posteriormente, alertado pelos seus progenitores de que estaria no seu destino ser destronado por um dos seus filhos (467: παῖδας ἐοὺς κατέπινε), o parricida Crono recorre à teofagia, pela necessidade de preservação do poder vigente, dando assim o mote que haveria de ter seguimento no plano humano, através da antropofagia. Reia (467: πένθος ἄλαστον) pediu o auxílio dos progenitores para desenvolver um plano, a fim de que Crono obtivesse a retribuição devida pelo que fizera ao pai e pelo que estava a executar com os filhos (467-476)<sup>24</sup>. Tendo-lhe proporcionado o retiro em Creta, onde desenvolveria o estratagema de substituir o entretanto recém-nascido Zeus, possibilitaria o processo de destronamento e de *atimia* de Crono, que se avizinha com a ascensão de Zeus, dando-se assim prossecução a uma cadeia natural inevitável. Com efeito, Crono ver-se-ia forçado a assumir um comportamento por essência feminino, numa ordem social mormente masculinizada, 'dando à luz' de novo a sua prole, desta feita pelo vômito, o que exprime uma das diversas mutações da biologia corrente, utilizadas por Hesíodo e reflexo do dissídio simultaneamente sexual e geracional. Ademais, esses episódios ilustrativos do ciclo vida-morte-ressurreição<sup>25</sup> denotam a acepção criadora de Zeus<sup>26</sup>, capaz, de igual modo, de substituir um útero materno. Ora, ao completar a gestação de Atena, referida por Hesíodo (929a), Zeus detém uma atitude simultaneamente agónica - porque vence o elemento feminino -, para além de duplamente preventiva, pois evita ser destronado por um filho concebido por Métis; e porque a filha gerada (Atena) escolhe manter-se

<sup>24</sup> Comparando a atitude mais dependente de Reia por comparação com Gaia, vislumbram-se algumas diferenças que importa considerar. Ora Gaia, numa geração mais recuada, começa por aparecer retratada numa posição equivalente à de Úrano (*Th.* 126), até que o poder masculino começa a sobrepor-se à vertente feminina (155), o que configura os protótipos de uma sociedade de matriz patriarcal. Não obstante, a resposta de Gaia denuncia um dos aspectos que vem a revelar-se uma arma do género feminino - o dolo/plano, para cuja execução conta com o apoio do filho gerado. Não se trata, no caso, de um acto de *philia*, quer da parte da mãe para com os filhos, quer no sentido inverso. Hesíodo não providencia tal referência. Simbolicamente, Gaia afirma-se como uma figura traiçoeira, sem capacidades altruístas de produzir e dar, como posteriormente uma outra entidade da terra - Deméter (cf. *Op.* 32). No que concerne a Reia, possuía já um exemplo feminino ao qual podia recorrer, quando proporciona a Zeus a instauração de uma nova ordem patriarcal, submetida ao seu poder e à sua força. Cf. Paley, F. com. (1861), *Epics of Hesiod*, London, Whittaker and Co.: 179-180.

<sup>25</sup> Note-se a similitude ensaiada entre os sexos, na medida em que a facção masculina reproduzia a capacidade feminina em gerar, mas também em aniquilar a sua prole, conforme viria a constatar-se no plano humano, com figuras como Medeia. Vd. Pulquério, M. (1991), "O grande monólogo da *Medeia* de Eurípides", in *Medeia no Drama Antigo e Moderno - Actas do Colóquio de 11 e 12 de Abril de 1991*, Coimbra, INIC: 33-44.

<sup>26</sup> A vertente maternal de Zeus faz remontar a essência criadora e materna originariamente ao elemento masculino, tanto pela sua consciência e vontade mental, conforme comprovam a génese de Atena, a partir da cabeça de Zeus; como pela criação e moldagem de Pandora, por ele ordenada. Vd. Austin, N. (1990), *Meaning and being in myth*, University Park, Pennsylvania State University Press: 49-108.

virgem, evitando dar continuidade à linhagem de descendentes, por conseguinte, também de inimigos.

Com efeito, o fenómeno reprodutivo em curso depara-se com factores algo contraditórios e, por isso mesmo, de cariz agónico, designadamente a pertinência de uma existência individual e a manutenção do poder. Na realidade, para ser bem sucedido, o princípio agónico necessitava de apoios paralelos. Tal comprova que, não obstante o dissídio geracional, um novo poder precisava de assentar sobre bases antigas, beneficiando de auxílios (o que justifica formalmente o uso de unidades verbais obtidas a partir de δέω e seus compostos); e afigurando-se como uma retaliação, à luz de uma justiça primitiva<sup>27</sup>. Considerem-se, assim, o apoio materno, como sucede com Crono e Zeus; o auxílio dos progenitores, a título de retaliação justiceira, como exemplifica Reia, face aos seus pais; ou até fraternal, como as ofertas de que Zeus usufruiu por ter libertado os seus irmãos.

Porém, os filhos não constituem meros instrumentos de justiça. Afirmam-se antes como seres autónomos, independentes dos pais, apesar de alguns desejos de reunião sobretudo materna, perante a inevitável separação aquando do nascimento. Ainda assim, as hostilidades face ao poder paternal (e por associação também materno) e patriarcal assumem-se como incontornáveis no processo de autonomização.

Entremeando o paradigma de sucessividade divina e o dolo de Prometeu, Hesíodo contempla o advento de Zeus, valorizando, essencialmente, como traço caracterizador, o seu poder, que lhe permite não só libertar os irmãos, mas também instituir-se como governante de deuses e homens, conforme reflectia o seu epíteto na épica (*Il.* 1.544: πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, "pai dos deuses e dos homens". Cf. Hes. *Th.* 929a) e, mais tarde, dar início a uma nova ordem e a um novo governo, com a partilha das esferas de poder. Para tanto, domina entidades como os Gigantes, os Titãs (titanomaquia) ou o monstro Tifeu<sup>28</sup>, qual herói, na maior das *aristeiai*, tendo

<sup>27</sup> Cf. Gagarin, M. (1992) "The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law", *Ramus* 21: 61-78. Cf. Clay, J. (2005), *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press; Nelson, S. (1997), "The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale", *CJ* 92: 235-247; Havelock E. (1978), *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Harvard University Press: esp. 193-217. A respeito da distinção da justiça proposta por Zeus para os deuses e aquela que apresenta para os homens, vd. Spariosu, M. (1991), *God of many names: play, poetry, and power in Hellenic thought from Homer to Aristotle*, Durham, Duke University Press: 48.

<sup>28</sup> Hesíodo distinguia entidades como Gigantes, Titãs e Monstros dos restantes deuses, pois sente a necessidade de referir as suas diferenças e de atestar as suas similitudes face às restantes divindades (esp. 129-153). Cf. Bonnefoy, Y., Doniger, W. (1992), *Greek and Egyptian mythologies*, Chicago, University of Chicago Press: 77.

por armas raios e trovões, símbolos estes de autoridade e força, recuperados (505) de onde a Terra os havia escondido, e ofertados a título de reconhecimento (χάρις) pelo favor prestado, ao desencarcerar os seus doadores – Ciclopes e Hecatônquiros.

Após ter expulsado os Titãs e derrotado o 'dragão' Tifeu, deste novo caos restabelece-se a ordem. No processo sucessório das divindades, o exílio afigura-se também como uma 'morte' infligida por uma figura paterna, ou adélfica, motivada por questões relativas ao poder, o que tornava os envolvidos simultaneamente 'amigos' e 'adversários' entre si, e o regresso das entidades afectadas, como um 'renascimento'. Assim se torna possível equiparar o comportamento de divindades como Zeus relativamente aos Titãs; o de Pélops face a Atreu/Tiestes; o de Atreu para com Tiestes, entre outros, como posteriormente virá a ser analisado com maior detalhe.

O resultado da contenda titânica acarretaria consequências de grandiosidade universal. Se o governo de Zeus é algo instituído na épica dita homérica, Hesíodo ultrapassa a dimensão estática e delineia um percurso e uma consubstanciação de tal poder, constituindo, assim, a apoteose télica da sua obra, após apresentações de índole cosmogónica e teogónica, onde perpassam diversas figuras predecessoras de Zeus. O seu poder poderia ser perspectivado, em última instância, como a 'Verdade' que as Musas, afinal filhas de Zeus, permitiam que Hesíodo veiculasse. Com efeito, serviam ao autor para apresentar os antecedentes daquele que constituiria o seu real objectivo – Zeus.

Com Zeus finda-se uma primeira etapa na sucessão divina. Ainda assim, o poder entre os Olímpicos não permanece incontestado (*Th.* 521-616, entre a deposição por Zeus do seu pai e a Titanomaquia; *Op.* 47-105. Poseídon, Hera e Atena, do qual Zeus apenas saiu vitorioso graças à intervenção de Tétis e Briareu. Cf., tardiamente, o testemunho de Luc. *DDeor.* 21 Hemsterhusii-Reitzii: Ἀρης καὶ Ἡρμῆς) e estende-se, não apenas ao soberano absoluto, mas também se reparte entre diversos deuses. Depreende-se, pois, que a matriz agónica é ingénita e transversal às diversas raças e aos vários períodos temporais.

A partir dos eventos decorrentes dos actos de Prometeu, contempla Hesíodo, em *Trabalhos e Dias*, outros elementos passíveis de caracterizar Zeus, a par dos que já disponibilizara na sua teogonia. Comprova-se que não apenas se tratava de uma divindade poderosa, mas também inteligente e conhecedora (*Th.* 514: εὐρύοπα Ζεὺς, 520: μητίετα Ζεὺς), ainda que não omnisciente. Ao aperceber-se dos enganos de

Prometeu, castiga-o individualmente, por meio de uma pena que pretendia ser eterna (*Th.* 523-528), revelando o seu cuidado pelo cumprimento da Justiça, o seu sentido de profunda ira (*Th.* 687-820) e desejo de vingança, ao ansiar castigar também os beneficiados humanos, através da concepção de Pandora (*Op.* 90-97)<sup>29</sup>, como produto de substituição daquela que poderá ser entendida, segundo alguns estudos, como 'Gaia humanizada'<sup>30</sup>. Note-se que o castigo do engano prosseguira e a mulher anónima da *Teogonia* hesiódica torna-se, denunciando sequencialidade na produção do autor, na obra *Trabalhos e Dias*, em Pandora, não apenas uma mulher, mas uma esposa, com referência à instituição do matrimónio (γάμον μοῖρα. Cf. *Th.* 607). Compete-lhe, não apenas a reprodução, tal como as feras e algumas divindades, mas, ao aplicar as suas características negativas ao estatuto de cônjuge, funciona como uma espécie de fogo que exaure o marido, conforme denota Hesíodo (*Op.* 705). O esposo mostra-se *amechanos* para evitar reincidir na cedência de Epimeteu à atracção de Pandora. Quando se desengana é demasiado tarde.

Instigado pela ira (χολούμενος), Zeus vinga-se, tornando as mulheres um mal, por natureza, para os mortais: ἄνδρεςσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας | Ζεὺς [...] θῆκεν (*Th.* 600-601). A informação repete-se com um cariz simbólico e representativo, por referência à primeira das mulheres, concretizando e individualizando essa dádiva (δῶρον), com uma nítida diferenciação entre o masculino ἄνηρ e o feminino γυνή, na figura de Pandora, tão bela quanto nefasta - καλὸν κακὸν (*Th.* 585)<sup>31</sup>. A sua criação denota o emprego de uma justiça retributiva, como se constata a partir das seguintes palavras: ἅντ'ι πυρὸς δώσω κακόν (*Op.* 57). Assim, com Hesíodo, os males passam a ser explicados a partir da acção de Pandora, e desde logo, radicando na falta de um deus – Prometeu, desencadeadora do castigo de Zeus. Ressalve-se, porém, o cuidado que o Beócio demonstra ao salientar uma relação causa-efeito, demonstrando que tais

<sup>29</sup> Do acervo de noções contidas no vaso transportado por Pandora como presente do seu matrimónio com Epimeteu, irmão de Prometeu, em virtude da sua curiosidade, os humanos apenas poderão conservar a esperança, algo de que os deuses não necessitam, pois teoricamente são imortais e conhecedores do destino. Clay, J. 2005: 103 explica a presença intrigante da esperança num vaso que apenas conteria maldades, mas a esperança é tão dúbia e ambígua como Pandora, pois atrai, promete, convence, mas raramente cumpre. Vd. Troca Pereira, R. (2012), "A raça de Pandora: (b)ónus? Quando Hipócrates e Aristóteles se revelam ilustres representantes de uma misoginia Clássica", *Digressus* 12: 22-41.

<sup>30</sup> Vd. Downing, C. (1987), *The Goddess*, New York, Crossroad: esp. 154.

<sup>31</sup> Zarecki, J. (2007), "Pandora and the God Eris in Hesiod", *GRBS* 47: 5-29 relaciona o posicionamento da figura de Pandora na estrutura de *Trabalhos e Dias*, com Eris, desde logo, pela sua proximidade na narrativa. Analisa, a propósito, a caracterização negativa de ambas as figuras.



comportamentos punitivos não constituiriam propriamente características de Zeus, mas tão só reacções face a atitudes ofensivas.

Pandora consubstancia o retrato do Amor referente à esfera humana, apresentado por Hesíodo. No plano divino, é Afrodite que dá corpo ao desejo sexual, ou não a tivessem acompanhado, quais aias submissas, desde o seu nascimento, Ἔρως e Ἵμερος. Afirmar-se como concretização desse impulso erótico que afecta ambas as esferas e teria, no plano humano, continuidade com Pandora. Se Afrodite retratada na *Teogonia* é caracterizada pelos vocábulos ἐξαπάτη, μείδημα e τέρπις (205-206), atributos que utiliza no relacionamento com Ares (933-934) e Anquises (1008-1009), Pandora assume-se, de certa forma, como a sua materialização humana. A graciosidade perniciosa de Pandora torna-se paradigmática do género feminino (590-592): ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, | τῆς γὰρ ὁλώϊόν ἐστι γένος καὶ φῦλα γυναικῶν, | πῆμα μέγ' αἱ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν, “A partir dela, está a raça das mulheres e o tipo feminino; a partir dela está a raça mortal e a tribo das mulheres, as quais vivem entre os homens mortais, para sua grande desgraça”.

Mas a esse primeiro castigo seguir-se-ia um segundo mal (ἕτερον κακόν) - o casamento (γάμον μοῖρα), como denota Hesíodo (607). Porém, aquele que evitar o matrimónio (γάμον φεύγων), não terá quem cuide dele, na velhice (ἐπὶ γέρας), nem descendência a quem deixar os seus bens. Trata-se de punir a misoginia masculina que procura evitar o enlace matrimonial (γάμος), enquanto legitimação do relacionamento com o sexo feminino, como se constituísse uma obrigatoriedade estabelecida pelo destino (μοῖρα), pois, embora a escolha fosse sua, as consequências pelo seu acto encontravam-se definidas. Por outro lado, porém, aquele que optar pelo casamento (cf. 607: γάμου μετὰ μοῖρα γένηται) poderá ter uma descendência perniciosa e viver em constante perturbação (ἀνήμεστον κακόν), donde conclui o autor (612), fazendo recordar Prometeu, não ser possível de toda a forma enganar (κλεψεῖν) Zeus<sup>32</sup> impunemente.

Analisado de perto, o matrimónio constituiria factor de poder, não apenas do homem sobre a mulher, em termos individuais, mas também socialmente; por outro lado a mulher, por intermédio do dolo, pode assegurar o poder, mesmo que este consista apenas na prossecução dos seus intentos. Pandora enceta, na esfera humana, a continuidade do dolo feminino, expresso nas mulheres mortais que se seguiriam,

---

<sup>32</sup> Vd. Zeitlin 1996: 53-86.

característica que tivera início no plano divino, com Gaia e Reia. Hesíodo (*Op.* 78) reputa-a com o termo ψεύδεα, 'enganosa' e a expressão αἰμυλίου τε λόγους, 'de palavras sedutoras'. À sua essência dolosa assiste a persuasão. Esta obedece a uma retórica, à utilização sofisticada do discurso (λόγος), não necessariamente no contexto da *polis*, como preconizavam os usos masculinos de governantes, sofistas e retóricos<sup>33</sup>, mas enquanto habilidade para aparentar veracidade, igualmente denotativa de supremacia (κράτος). A sabedoria (σωφροσύνη) mostrava ser o melhor remédio (φάρμακον) contra a arma da persuasão (πειθώ) feminina. Na realidade, sendo embora o sexo percebido na Antiguidade como mais frágil fisicamente e mais fraco em termos sociais, o feminino poderia superiorizar-se à força (βία) por tradição masculina, recorrendo a uma persuasão retórica (*Th.* 349) que, quando nefasta ou amoral, assumirá contornos de desvario (ἄτη), ou de engano (δόλος), conducentes a atitudes vis. Estes procedimentos, que constituiriam objecto de tratamento alargado na tragédia clássica, encontravam já expressão, na teogonia hesiódica, como comportamentos adoptados por divindades.

O dolo configura-se como uma característica da raça humana. Recorde-se que, com o 'nascimento' (*Th.* 45-46: Γαῖα καὶ Οὐρανὸς [...] | [...] ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί) se iniciara a divisão divina através de lutas e contendias, até à instauração de uma nova ordem, com Zeus, não extensível à raça humana. Contrariamente a esse percurso olímpico, do caos para a ordem, Hesíodo (*Op.* 90-105, 109-201) entrevê uma sucessividade humana de cariz degenerativo e relaciona o advento da mulher com o início dessa alteração, pondo fim aos benefícios da 'Idade do Ouro'<sup>34</sup>. Também entre os humanos, o elemento feminino, acarretando uma propensão já sentida no plano divino, fazia jus à necessidade, prioritária e independente de qualquer conotação pejorativa relativa ao tipo de enlace (incesto, ou outro), de preservar e propagar a raça, através da reprodução. Este aspecto, no respeitante à esfera humana, até ao advento de Pandora, não merecera o esclarecimento de Hesíodo, quiçá pela

<sup>33</sup> Para uma visão transversal e diacrónica do uso da persuasão, vd., entre outros, Baldwin, C. (1924), *Ancient Rhetoric and Poetic: Interpreted from Representative Works*, New York, Macmillan; Worthington, I. ed. (1994), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London/New York, Routledge. Cf. Solmsen, F. (1954), "The 'Gift' of Speech in Homer and Hesiod", *TAPhA* 85: 1-15; Pratt, L. (1993), *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor, University of Michigan Press; Buxton 1983: 63.

<sup>34</sup> Vd. Vernant, J.-P. (1991), "Feminine Figures of Death in Greece", in Zeitlin, F. ed., *Mortals and Immortals*, Princeton, Princeton University Press: 95-110. Kirk, G. (1971), *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley, Cambridge University Press: 226 considera o fim da Idade do Ouro com a presença de Pandora.

aproximação de ambos os planos e domínios, antes do castigo de Prometeu. Figura central para a consideração da raça humana, desde o seu princípio, Prometeu cria o Homem<sup>35</sup> e motiva a criação da mulher. Não tendo surgido a partir de um nascimento, a estirpe humana resultara de moldagens, não constituindo, assim, fruto da *physis*, mas antes de um artificialismo (*techne*), donde a sua imperfeição.

Explica-se, portanto, que os comportamentos atribuídos aos deuses nas primeiras gerações se estendam aos seres que, enquanto frutos da sua arte, se assumem como seus filhos imperfeitos e, como tal, herdeiros de similar propensão para determinadas atitudes. Aliás, Hesíodo acentua como deuses e homens terão tido a mesma origem (*Th.* 116: τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ') e gozado de uma convivência pacífica com os deuses, até Mécone (*Th.* 535-536: ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι | Μηκώνῃ, "quando deuses e homens mortais se separavam em Mecone". Cf. *schol. Th.* 535: ἀκρίνετο τί θεὸς καὶ τί ἄνθρωπος ἐν τῇ Μηκώνῃ, "Decidiu-se, em Mecone, o que é um deus e o que é um Homem"). Todavia, os laços de *philia* são quebrados pelo desrespeito e insolência humanos. Pretendiam os mortais emular, desafiar e até superiorizar competências ou atributos divinos, incorrendo em atitudes imodestas, desrespeitosas, apelativas à inveja dos deuses (φθόνοσ θεῶν) e em nada atentas à máxima μηδὲν ἄγαν ("nada em excesso").

A partir da divisão do alimento em Mécone (*Th.* 535-537)<sup>36</sup>, o Homem passa a incluir-se na teomaquia, pelo que a luta se afigurava como uma necessidade para exprimir individualidade e autonomia. Além do mais, o conflito geracional, entre os mortais e os seus criadores divinos, dava continuidade ao mesmo tipo de dissídio travado entre os deuses, proporcionando também expressividade ao espírito belicoso ingénito à raça divina. De facto, ainda que cientes da força (δύναμις) divina, bem como de um código de conduta que não deveria perturbar insolentemente as divindades, os seres humanos continuavam a incorrer em faltas inúteis<sup>37</sup>, já que, embora não detivessem capacidades absolutas, os deuses saíam sempre vitoriosos desses confrontos.

<sup>35</sup> Vd. Sechan, L. (1951), *Le Mythe de Prométhée*, Paris, Presses Universitaires de France.

<sup>36</sup> Vd. Wirshbo, E. (1982), "The Mekone Scene in the *Theogony*: Prometheus as Prankster", *GRBS* 13: 101-110; Graf, F. (1993), *Greek Mythology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

<sup>37</sup> Vd. Padel, R. (1992), *In and Out of the Mind*, Princeton, Princeton University Press: 128.

### *1.3. Nota Conclusiva*

Parte esta reflexão, de cariz introdutório e contextualizador à abordagem da figura de Agamémnon, do princípio de que o mito em questão se reveste de grande exemplaridade, em virtude da dimensão social da figura ser tamanha que se aplica à generalidade da raça humana. Ademais, o simbolismo associado permite equiparar o trajecto evidenciado através do mito de Agamémnon (antecedentes e sequentes), com o de Zeus, na prossecução teogónica – da escuridão à luz, e do caos à ordem.

A ponderação sobre os momentos iniciais da Criação e a sucessão divina, facultados pelas teogonias da Antiguidade Clássica, e, em particular, pelo texto hesiódico retrata o carácter paradigmático de algumas feições e atitudes manifestadas pelos deuses e depois potencializadas também nos homens. Poder-se-ia, pois, concluir que tais comportamentos possuem existência própria, são factores intrínsecos à própria natureza, independentemente das entidades que os demonstram. Embora propensões determinantes, não detinham, ainda assim, cariz incontornável, pelo que, apesar de explicarem certos procedimentos, não erradicam a responsabilidade e a culpa pessoais.

## **CAPÍTULO 2**

## O factor hereditário no mito de Agamémnon – a esfera humana

### 2.1. Introdução

Como se evidenciou no capítulo precedente, a lição proporcionada pelas teogonias da Antiguidade, e em particular pela de Hesíodo, deixa patente um padrão comportamental evolutivo, que se manifesta em várias gerações e se estende à esfera humana. Assim, importará, para avaliar a figura de Agamémnon, prosseguir na análise do contexto familiar, quer na sua diacronia, quer sincronicamente, desta feita, no plano humano. Pretende-se, em última instância, distanciar os dois níveis de existência, sublinhando, através de personagens paradigmáticas incorporadas na linha genealógica de Agamémnon, a incapacidade da raça humana para refrear os seus desejos fisiológicos e psicológicos (e.g. vaidade, fome, sede, insaciabilidade sexual, contenção da fala).

Dando início a esse périplo, comece-se, pois, por atentar no significado latente nos patronímicos tantálida, pelópida, plisténida e atrida, aplicados a Agamémnon, bem como nas figuras a que correspondem.

### 2.2. Abordagem Diacrónica

#### 2.2.1. Tântalo: o limiar da casa dos Tantálidas

Tântalo assume-se como uma figura primordial, ou não se tratasse do fundador da 'casa' de Agamémnon, um exemplo de ascensão e ruína. Porém, poucos são os dados concernentes ao mito de Tântalo que reúnem o consenso dos autores da Antiguidade.

Porque muitas são as alusões a Tântalo, esta reflexão servir-se-á essencialmente, embora não descurando outras fontes, do testemunho da primeira *Olimpica* de Píndaro e da *Oresteia* de Ésquilo, pela sua antiguidade e carácter representativo. O confronto das diversas versões revela a importância de Tântalo a vários níveis, desde logo como introdutor, entre os homens, de um código comportamental censurável, depois transmitido às gerações sucessivas de uma mesma família.

A tradição começa por lembrar Tântalo como fruto de um relacionamento extra-conjugal de Zeus com Pluto<sup>38</sup>. Pela sua proveniência materna, que simboliza a riqueza, Tântalo surge como manifestação de poder (cf. A. fr. 154a Radt: Ταντάλου βία), fortuna<sup>39</sup> e boa sorte, o que lhe merece o qualificativo de μακάριος (cf. E. Or. 4). Contudo, torna-se igualmente padrão de queda e de ruína da raça humana. Para tal teriam contribuído a perda/má administração das regalias de que era detentor (Pi. O.1.55-58), as consequentes penas divinas a que fora sujeito, além do espírito enganador e traiçoeiro face às divindades, uma constante entre os vários actos dignos de reprovação que as diversas fontes literárias atribuem a Tântalo<sup>40</sup>.

Para auferir uma perspectiva mais aprofundada da figura mitológica em apreço, será de notar que, na generalidade, como ser inferior face aos deuses, o Homem vive para satisfazer os seus desejos fisiológicos. Deve, no entanto, procurar aproximar-se das divindades, que são representações simbólicas das qualidades idealizadas dos humanos. Esse desiderato de avizinhamento conseguir-se-á pela luta, servindo-se, quer das suas qualidades inerentes, quer do auxílio dos deuses ou de instrumentos por eles disponibilizados, como demonstram os mitos que expõem as lutas entre homens e monstros, representativos de tais propensões. Esse dissídio por vezes não assume uma representação física, mas manifesta-se intrinsecamente, enquanto conflito psicológico, como demonstra o mito de Tântalo. De facto, o Homem, como descendente da raça divina, possui algumas qualidades espirituais. Todavia, para aceder à condição de 'pai', dá expressão a desejos de teor sexual. Esses consubstanciam-se no corpo, i.e., na carne, e ligam-no à terra. No caso de Tântalo, tal verifica-se tanto através do 'filho da carne', ou seja, do resultado obtido desse anseio

<sup>38</sup> Todavia, para certos autores, Tântalo seria descendente de Pluto e Tmolo da Lídia (pai fisiológico ou quiçá somente putativo), o que justificaria, à partida, a tendência desafiadora do divino exercida por Tântalo. Cf. *schol.* E. Or. 5; Clem. Al. *Strom.* 10. Vd. Karavites, P. (1999), *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden/Boston, Brill: 23.

<sup>39</sup> Vão nesse sentido os epítetos aplicados à região fértil que governava, de acordo com Plb. 4.45.7: ἔχοντες γὰρ χώραν γενναιοτάτην, "possuindo terras muito férteis". Vd. Pl. *Euthphr.* 11e: τὰ Ταντάλου χρήματα; Isoc. *Ep.* 5.144: τὸν Ταντάλου πλοῦτον; Str. 14.5.28: ὁ μὲν Ταντάλου πλοῦτος. A pena da inacessibilidade à água e aos frutos em que Tântalo incorre deverá analisar-se tendo por base o castigo que os retóricos usavam como alegoria do destino dos ricos e sovinas. Aliás, no mesmo sentido, Isoc. *Ep.* 1.50 retrata Tântalo pela sua avariza irónica, pois, embora filho de Zeus, será um eterno faminto; e enquanto paradigma do transgressor, o inverso de Hércules, na sua opinião punido merecidamente.

<sup>40</sup> Note-se o estudo de Welcker, F. (1856), "Alcmanis fragmentum de Tantalos", *Rheinisches Museum für Philologie* 10: 242-254. Explica a origem do provérbio Ταντάλου τράπεζα, a partir da insana ambição, imodéstia e ingratidão de Tântalo, que provocaram o castigo imputado por Júpiter, donde a sua misérrima condição. Cf. Ath. 6.18 (230e), a propósito da *prouverbialia dictio*: ὁ Ταντάλου | μαλακὸς ταλάντοις ἐκταλαντωθεὶς ἀνὴρ.

físico, como da 'carne do filho'<sup>41</sup>, o mesmo equivale a dizer, do corpo talhado de Pélops.

Ora, Tântalo parte de um estado privilegiado de elevação, pois, na medida em que se trata de um descendente de Zeus, goza do convívio divino<sup>42</sup> e alimenta-se à sua mesa, num ambiente pleno de alegria e espiritualização, rico de elementos sublimes, que lhe haviam assegurado a imortalidade: néctar e ambrosia (Pi. *O.* 1.54-55: εἰ δὲ δῆ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποὶ | ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος, “se de facto os guardiães do Olimpo honraram um homem mortal, ele foi Tântalo”). Todavia, Tântalo não se contentou em privar da companhia divina e, cheio de um empolgação meramente fictício – vaidade, inicia um percurso descendente. Esquecido das limitações do seu estatuto mortal, começa a desejar o mesmo que os deuses tinham e a emular a sua condição (deificação)<sup>43</sup>. Retribui, por um lado, na versão tradicional do mito, o convite para um repasto entre os Olímpicos (Apollod. *Epit.* 2.3)<sup>44</sup>, com o serviço do mais hediondo dos manjares terrenos: a 'carne de seu filho', alegadamente para testar a amplitude dos conhecimentos divinos. Por outro

<sup>41</sup> Vd. Diel, P. (1980), *Symbolism in Greek mythology: human desire and its transformations*, Boulder/New York, Taylor & Francis: 44; Tromly, F. (1998), *Playing with desire: Christopher Marlowe and the art of tantalization*, Toronto, University of Toronto Press: esp. 9-27, 153-173.

<sup>42</sup> Ainda que mortal, à semelhança de outros (e.g. Ganimedes in Pi. *O.* 1.44), Tântalo fora agraciado pelos deuses (quicá mesmo contemplado por Posídon, em virtude da sua beleza), com o acesso à convivência divina. Vd. Pi. *O.* 1.46 sq.; E. *IT* 387; Lyc. 1.31-69; Apollod. *Epit.* 2.3; Philostr. *Im.* 1.17, 1.30; *schol.* Pi. *O.* 1.69.

<sup>43</sup> Refere Diel 1980: esp. 43 as inversões simbólicas de mitos clássicos pelo aproveitamento judaico-cristão. Klein, A., Pollock, Z., Popham, E. (2000), *The second scroll*, Toronto, University of Toronto Press: 206 aplicam o mito clássico de Tântalo àqueles que consideram 'judeus tantalizados'. Cf. *Síndrome de Isaac in* Shoham, S. (2005), *The myth of Tantalus: a scaffolding for an ontological personality theory*, Portland, Sussex Academic Press. Contrariamente ao mito de Tântalo, no credo judaico-cristão, não é o homem que sacrifica o filho único à divindade, mas Deus que o faz, para salvação da humanidade. Ademais, a carne torna-se espírito e o Homem deus, o que corresponde ao objectivo de Tântalo, que pretende tornar-se igual à divindade. Todavia, como Satanás, verifica-se a sua queda, i.e., a expulsão do Céu/Olimpo. Perde a alegria celestial e confina-se ao Inferno/Hades, onde se submete a tormentos.

<sup>44</sup> Note-se, a título exemplificativo, o mito equivalente na casa de Licáon. Eratóstenes refere que Licáon, ciente de que a sua filha Calisto havia sido seduzida por Zeus e dele gerara Arcas, serviu ao deus um repasto com as carnes do seu neto (*Cat.* fr. 1 : φθειραντος αὐτὴν Διὸς, οὐ προσποιησάμενος ὁ Λυκάων, τὸν Δία ἐξέτιζεν, ὥς φησιν Ἡσίοδος, καὶ τὸ βρέφος κατακόψας παρέθηκεν ἐπὶ τὴν τράπεζαν, "Depois que Zeus seduziu Calisto, Licáon, simulando não saber do assunto, recebeu Zeus, como diz Hesíodo, e serviu-lhe na mesa a criança que tinha esquartejado."). Outrossim, segundo Apollod. 3.8.1, os filhos de Licáon acolheram Zeus, disfarçado de pobre trabalhador, como seu hóspede. Pretendia a divindade averiguar a ὑπερφηανία e a ἀσέβεια da prole. Instigados pelo seu irmão mais velho, sacrificaram e desmembraram uma criança, cuja carne misturaram no repasto. Consequentemente, Licáon seria metamorfoseado e os filhos, à excepção de Níctimo, graças aos rogos de Geia, pagariam com a fulminação. Note-se, de igual modo, a propósito do ímpio repasto canibalista, o paralelismo considerado por Farenga, V. (2006), *Citizen and self in ancient Greece: individuals performing justice and the law*, Cambridge, Cambridge University Press: 235-239, entre Tântalo e os hubristicos Títio (*Od.* 7. 324, 11. 309 (Orion); Pi. *P.* 4.81; Apollod. 1.4.1). Também um desejo incontrolável aproxima-o, por um lado, dos companheiros de Ulisses que degustaram os bois do Sol, por outro, dos pretendentes que delapidavam o seu reino.



lado, qual Prometeu, dá a conhecer aos companheiros humanos o alimento divino<sup>45</sup>, perturbando assim o ideal grego, não da perfeição santificada, mas do equilíbrio harmonioso entre a componente física e a espiritual existentes em cada indivíduo.

O banquete proporcionado por Tântalo caracteriza-se pela perversão, ao dar largas ao seu vão desejo de igualar as divindades, através de um acto abominável de cariz insolente, infanticida, canibalista e doloso. Mais do que pretender averiguar a onisciência divina, ao despedaçar Pélops, Tântalo retalhou (*kreourgia*) desejos terrenos reprimidos, representados no seu descendente. Se, de uma forma, aguardava, com o seu acto, libertar-se da culpa que esse amor pelos desejos físicos representados pelo filho lhe trazia; de outra, esperaria transformar o prazer terreno em alegria sublime e que os deuses aderissem ao seu projecto. Mas tratava-se apenas de uma ânsia inútil, que partia de convicções de uma mente perturbada, paradigmática das vaidades e ambições humanas. Além de ser infrutífero pretender ascender ao nível dos deuses, o alimento que lhes servia fazia descer as divindades ao seu estatuto. De facto, embora perpetrado por Tântalo, o infanticídio suscitaria o horror entre os deuses, os quais, ainda que involuntariamente, estavam a tornar-se cúmplices do acto, ao degustar a vítima<sup>46</sup>. Através da morte de Pélops, teoricamente, Tântalo louvaria os deuses com a realização de um sacrifício purificativo e libertar-se-ia da sua culpa pelo apego aos elementos carnis. Mas, na realidade, tudo o que oferece é a 'carne do filho', i.e., os seus desejos corporais, não a sua alma redimida e purificada.

O dito sacrifício de Pélops não elevava, assim, Tântalo, porque se tratava, enquanto representação simbólica dos desejos físicos, da morte de algo natural e próprio da sua condição humana. Ademais, o desejo de tornar-se igual aos deuses não correspondia a um anseio pela elevação e sublimação, mas antes a uma subversão espiritual, uma vaidade hubrística, porquanto a deificação ultrapassa os

---

<sup>45</sup> A alimentação divina é distinta da humana, composta de carne, o que acercava os mortais à terra, não permitindo a sua elevação, e retomava a impiedade de ancestrais teofagias. Cf. o mito de Zagreu (n. 51) e o vegetarianismo órfico. Por seu turno, a partilha desses manjares com os seres humanos efectuado Tântalo, levado pelo entusiasmo, assume-se como uma divulgação de segredos da imortalidade divina (cf. Pi. *O.* 1.60-63; Tz. *H.* 465). Tal atitude leva Philostr. *VA* 3.25, já na Era Cristã, a apresentar uma visão assaz positiva de Tântalo, como uma pessoa de bem, que dividiu o néctar e a imortalidade com os seus amigos humanos. Actos similares de partilha de bens divinos fora da esfera devida já outrora causaram o agrilhoamento de Prometeu, que dera o fogo aos homens, o que leva Bunker, A. (1953), "Tantalus: A preoedipal figure of myth", *Psychoanalytic Quarterly*: 22: 159-173 a considerar a existência de paralelos entre a figura de Tântalo e as de Prometeu e Sísifo. Vd. Troca Pereira, R. (2011), "Manjar Ímpio: a Origem da Mácula Humana", *Nova Tellus* 29.1: 101-126.

<sup>46</sup> Vd. Simon, E. (2007), *The myth of Sisyphus: renaissance theories of human perfectibility*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press: 40.

limites da condição humana. Apenas Deméter, de entre todos os deuses, é momentaneamente enganada, por estar habituada a promover a génese de alimentos da terra e, como tal, familiarizada com os prazeres terrenos.

Descoberto o logro, Zeus apressa-se a restabelecer a ordem e Tântalo é castigado, descendo às profundezas do Hades<sup>47</sup>, onde sofre, em simetria, de frustrações e de desejos vãos. O ombro degustado de Pélops viria a ser substituído por um exemplar de marfim (Pi. *O.1.25-27*)<sup>48</sup> e o corpo do jovem seria recuperado por Hermes, mediante um processo de reconstituição (*schol.* Pi. *O.1.26. Cf. 40 sq.*)<sup>49</sup>. Em suma, o comportamento de Tântalo<sup>50</sup> retomara uma propensão ancestral de índole crónida e titânica, que iria preservar-se na linha sucessória da casa dos tantálidas (cf. A. Ag.1458; Str. 12.8.21)<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> De acordo com Diel 1980: 46, essa descida de Tântalo representa uma metáfora do seu subconsciente.

<sup>48</sup> Aludem ao ombro de marfim, entre outros, para além dos autores já referidos anteriormente, neste capítulo, outros, como Paus. 5.13.3; Tz. *ad Lyc.* 52, 54, 152. As distintas versões seguem as ossadas de Pélops até ao cerco de Tróia, o que se entenderia como uma necessidade simbólica de reunir, de certa forma, os restos do ancestral com os seus descendentes. A importância reconhecida à relíquia foi tal que certas fontes latinas (e.g. Plin. *HN.* 28. 4), consideravam o Paládio como sendo constituído pelos ossos de Pélops.

<sup>49</sup> No processo de cozedura e recomposição a que fora sujeito Pélops, o fogo surge como símbolo de vida, segundo Dana, F. (1919), *The ritual significance of yellow among the Romans*, Philadelphia, University of Pennsylvania: 18-19, referindo Pi. *O.1.40 sq.* e Artem. 2.9.

<sup>50</sup> Note-se, de igual modo, outras faltas que a tradição adscreeve a Tântalo. Considere-se, pois, o rapto de Ganimedes, por Tântalo, filho de Zeus. O episódio pederástico viria ao encontro de um propósito de igualar-se às divindades e evidenciaria outrossim um conflito geracional, que fazia sentir-se desde o início da criação, como ficou referido no capítulo anterior. Vd. Banier, M. (1740), *The mythology and fables of the ancients, explain'd from history*, 4, London, A. Millar: 213; Heyne, C. ed. (1802), *Homeri Carmina cum brevi annotatione*, 8, Lipsiae, Libraria Weidmannia: 67. Outro comportamento faltoso de Tântalo prender-se-ia com a sua recusa em devolver o cão que Reia havia deixado com o jovem Zeus, quando o escondera em Creta (vd. *schol. Od.* 19.518; *schol. Pi. O.* 1.60 (97); Paus. 2.22.3-4, 5.13.4, 5.13.7, 10.30.2; Ant. Lib. 36). Zeus haveria de punir Pandáreo, o qual primeiramente lhe roubara o cão, e Tântalo, que negara tê-lo consigo. Vd. Pearson, A. (1917), *The Fragments of Sophocles*, 2, Cambridge, Cambridge University Press: esp. 209-213; Hylén, J. (1896), *De Tantalo*, Uppsala, Almqvist & Wiksell Soc.: 32-35, o qual atribui a origem do episódio de Pandáreo aos poetas alexandrinos e a 'sede tantálica' a uma interpolação órfica.

<sup>51</sup> Porém, a dita natureza titânica não constituirá uma característica ingénita da raça humana. Tratar-se-á antes de um comportamento degenerativo, típico de uma determinada época, relativamente à qual o episódio dos Titãs ao desmembrar Diónisos (*sparagmos*) tenha servido como imagética ilustrativa da origem da culpa e dos sofrimentos humanos (vd. Pl. *Lg.* 701c; Procl. in Pl. *R.* 2.338; Olymp. *OF* 220, contrastando com Plu. *OF* 210). Este episódio místico, quiçá tardio (note-se Onomácritos. Cf. Hdt. 6.5.3; Paus. 1.22.7, 8.31.3, 9.35.5), comporta, na sua estrutura, o desmembramento da divindade; a teofagia; a reconstrução/renascimento, pela terceira vez (enquanto Fanes, diversas vezes chamado Diónisos; enquanto Zagreu e na qualidade de Diónisos), bem como o castigo dos Titãs e o seu encarceramento sob forma humana. Embora concebida a partir dos ímpios Titãs, também parte do corpo de Diónisos por eles despedaçada e degustada se encontra presente na raça humana. Ao longo das suas sucessivas existências (vd. transmigração), deveria almejar pela redenção e por afastar-se da falta original dos seus ancestrais titânicos, apelando, para tal, para o imortal Diónisos *Liberator* renascido, parcialmente existente em cada ser humano. O mito de Zagreu/Diónisos reporta-se ao orfismo, conforme comprovou a análise das tabuinhas de ouro de Túrios, por parte de Comparetti, em 1879. Aliás, Apollod. 1.3.2 referira que Orfeu criara os mistérios de Diónisos, o que permite

O aparente carácter linear e a simplicidade facultados pela tradição e contemplados na imagética reportada por Ulisses, aquando da sua catábase (*Od.* 11.582-592), não deixam dúvidas de que os actos de Tântalo necessariamente receberiam punição condicente – se antes possuía um μέγας ὄλβος e uma vida venturosa, recebeu depois, pela insolência desmedida, uma desgraça extrema (*Pi.* *O.*1.56-57: κόρῳ δ' ἔλεν | ἄταν ὑπέροπλον) e passou a uma vida miserável (ἀπάλαμος βίος), como atesta Píndaro (*O.* 1.54-59).

Consoante as fontes literárias consideradas, o castigo aplicado poderia não ter sido unitário e simultâneo, mas antes cumulativo e diversificado. De facto, não é possível que Tântalo tenha sido de imediato penalizado pelo sacrifício de Pélops através da expulsão do convívio divino, junto com a consequente perda de imortalidade e dos suplícios alimentares, no Hades. Caso tal houvesse ocorrido, Tântalo não teria oportunidade de proporcionar um segundo banquete ímpio, partilhando com os humanos informações e alimentação divinas: κλέψαις νέκταρ ἄμβροσίαν τε (cf. *Pi.* *O.*1.60-64). Essa pena, a julgar por Píndaro, seria parcialmente compartilhada com o seu filho, no tocante ao afastamento do plano celestial, e acrescida, relativamente a Tântalo, pelo suplício do rochedo. Este adviera em quarto lugar, após três outros (*Pi.* *O.*1.60: μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον)<sup>52</sup>. Passaria assim uma existência atormentada

---

relacionar o mito de Zagreu com o da divindade e associá-lo ao seu culto. Vd., a propósito do mito de Zagreu e da sua antiguidade, Comparetti, D. (1873), "Die Strafe des Tantalus bei Pindar", *Philologus* 32: 227-251; Rose, H. (1936), "The Ancient Grief. A Study of Pindar, fr. 133 (Bergk), 127 (Bowra)", in Bailey, C., Bowra, C., Barber, E., Denniston, J., Page, D. eds. (1956), *Greek Poetry and Life*, Oxford, Clarendon Press: 79-96, sobre a consciência de uma falta original desde a época arcaica, baseando-se numa análise de *Pi.* fr.133 Bergk, a partir de *Pl. Men.* 81b-c; Linforth, I. (1941), *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press: 330, 342-344; Bianchi, U. (1966), "Pèché original et pèché 'antecedent'", *RHR* 170.2: 117-126; Alderink, L. (1981), *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico, Scholars Press: 70-71; Flaumenhaft, M. (1994), *The civic spectacle: essays on drama and community*, Lanham, Rowman & Littlefield: esp. 57-84; Brisson, L. (1992), "Le corps 'dionysiaque': l' anthropologie décrite dans le Commentaire sur le *Phédon* de Platon (I, par: 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?", *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ*: 493-494, acerca da referência a uma alquimia alegórica da parte de Olimpíodoro; Edmonds, R. (1999), "Tearing apart the Zagreus Myth", *CLAnt* 18. 1: 36-73; Bernabé, A. (2002), "La toile de Pénélope: A-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", *RHR* 219: 401-433; Rudhardt, J. (2002), "Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les *Hymnes orphiques*", *RHR* 219: 483-501; Morford, M., Bos, A. (2003), *The soul and its instrumental body: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*, Leiden, Brill: 315-357; Lenardon, R. (2003), *Classical Mythology*, New York, Oxford University Press: 293-294, 324, 362-363; Edmonds, R. (2009), "A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' "Orphic" Creation of Mankind", *AJPh* 130.4: 511-532.

<sup>52</sup> Não parece coerente imaginar que o passo em questão de Píndaro se aplicasse, não a um quarto suplício, mas ao quarto grande supliciado avistado por Ulisses no Hades, juntando-se a Títio, Sísifo e Ixíon (ou às Danaídas). Na realidade, a referência a Tântalo ocorre em segundo lugar e antecede a alusão a Sísifo. Note-se, a propósito, Seymour, T. (1960), *Life in the Homeric Age*, New York, Biblio & Tannen Publishers: 468-469, o qual constata que os homens não são, na visão dita homérica, punidos *post mortem* no Hades, pelas faltas cometidas em vida, nem recebem aí recompensas, exceptuando-se Títio, Sísifo e Tântalo. Cf. *Ath.* 7. 281b (Cf. *Nostoi*, frs.3, 10 Allen), apontando uma

no Hades, em constante receio de uma 'segunda morte', conforme denota Xenofonte (*Oec.* 21.12: ὁ Τάνταλος ἐν Ἅιδου λέγεται τὸν ἀεὶ χρόνον διατρίβειν φοβούμενος μὴ δις ἀποθάνῃ, "diz-se que Tântalo passa todo o tempo no Hades a temer uma segunda morte").

Em suma, a julgar pelo exposto, o castigo pelo perjúrio, insolência<sup>53</sup> e infanticídio (cf. Pl. *Hp. Ma.* 293b) traduzir-se-ia num suplício eterno, no Hades, onde, não obstante rodeado de comida e de bebida, Tântalo não conseguia desfrutar de tais prazeres, por forma a satisfazer as suas necessidades primárias<sup>54</sup>. Tais castigos expressariam, então, uma experiência mística<sup>55</sup>, na medida em que, impossibilitado de concretizar os seus desejos físicos, nada mais lhe restaria do que a sua contemplação.

Além dos suplícios tradicionais com que Tântalo fora penalizado, Píndaro (*O.*1.57) contempla o de um rochedo (cf. *schol.* Pi. *O.*1.56, 97) que lhe pendia sobre a cabeça, punitivo do acto de cleptomania e indiscrição<sup>56</sup>. Esse elemento de extensão

---

fonte anterior. Vd. Farnell, L. (1965), *Critical Commentary to the Works of Pindar*, Amsterdam, A.M. Hakkert: 8, n.60; Puech, A. (1949), *Pindare. Olympiques*, 1, Paris, Les Belles Lettres: 29, n.2; Solmsen, F. (1968), "Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic", *PAPhS* 112.1: 8-14; Griffiths, J. (1991), *The divine verdict: a study of divine judgement in the ancient religions*, Leiden/New York, Brill: esp. 63, 229, 232, 294, 330; Bauckham, R. (1998), *The fate of the dead: studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, Brill: 130, 229, o qual menciona Tântalo enquanto representação de casos de retribuição *post mortem*; Himmelfarb, M. (1983), *Tours of Hell: An Apocalyptic form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, Fortress Press: 92-93; Reinach, S. (1903), "Sisyphé aux enfers et quelques autres damnés", *RA* 1: 154-200. Este último autor concebe a proveniência de tais episódios a partir de uma incorrecta interpretação de pinturas. Cf. n. 58.

<sup>53</sup> Para a figura de Tântalo enquanto paradigma de audácia hubrística e blasfémica contra os deuses, note-se Pl. *Prt.* 315b-c, ao referir-se a Pródico, designando-o como um Tântalo arquiblasfemo. Vd. Willink, C. (1983), "Prodikos, 'Meteorosophists' and the Tantalos Paradigm", *CQ* 33: 25-33; Drozdek, A. (2006), "Prodicus: Deifying Usefulness", *Myrtia* 21: 57-63.

<sup>54</sup> Vários são os autores gregos e latinos da Antiguidade que aludem à água e aos frutos que circundavam Tântalo, faminto e sequioso, sem que pudesse saboreá-los. Notem-se, na literatura grega, *Od.* 11.582-592 (*Nekuia*); Apollod. *Epit.* 2.1; Luc. *DMort.* 17 Hemsterhusii-Reitzii; *Nostoi* fr. 4 PEG; Claudian. 2.326. Essa versão popular do mito de Tântalo registou uma notória longevidade, embora objecto de algumas modificações, como a de Fulg. 2.15, onde se vislumbra que Tântalo conseguia tocar em alguns frutos, que logo se tornavam em cinzas; e 3.5, reportando-se a uma lição desconhecida de Eurípides, *Electra*, quando refere *Euripides consimilans Tantalum Ioui in tragoedia Electrae ait*: ὁ γὰρ μακάριος, κοῦκ ὀνειδίζω τύχας, | Διὸς πεφυκῶς ὡς λέγουσι Τάνταλος | κορυφῆς ὑ<περ> ..., "Eurípides, comparando Tântalo a Júpiter afirma: 'Outrora o feliz Tântalo, embora eu não troce da sua sorte, considerou-se igual a Zeus'".

<sup>55</sup> Simon 2007: esp. 104-105 menciona a interpretação de Fraunce, A. (1592), *The Third Part of the Countess of Pembroke's Yvychurch*, London/New York, Garland Books: 10B sq., relativamente aos suplícios de Tântalo.

<sup>56</sup> Note-se porém a versão apresentada em Apollod. *Epit.* 2.1, acerca dos castigos pelos actos de ἐκλαλεῖν e μεταδίδοναι: κολάζεσθαι δὲ αὐτὸν οὕτως λέγουσί τινες, ὅτι τὰ τῶν θεῶν ἐξελάλησεν ἀνθρώποις μυστήρια, καὶ ὅτι τῆς ἀμβροσίας τοῖς ἡλικιώταις μετεδίδου, "Alguns dizem que ele é assim castigado porque revelou aos homens os mistérios dos deuses e porque tentou partilhar a ambrosia com os seus companheiros". Apesar de mencionar a pedra pendente sobre a cabeça (πέτρον ἔχων ὑπερθεῖν ἑαυτοῦ) e os suplícios da água e dos frutos, na verdade o autor não distingue as culpas a que se aplicam as punições.

simbólica fora considerado na obra de diversos autores líricos anteriores a Píndaro<sup>57</sup>, depois de introduzido por Arquíloco, no século VII a.C.: Μηδ' ὁ Ταντάλου λίθος | τῆσδ' ὑπὲρ νήσου κρεμάσθω, “Que o rochedo de Tântalo não penda sobre esta ilha” (fr.45 Liebel)<sup>58</sup>.

Este elemento, por um lado, acercaria a figura de outras personagens mitológicas, como Atlas<sup>59</sup> e Sísifo (Pl. *Grg.* 525e); por outro, na composição de Píndaro, expressaria uma vertente racionalizadora, próxima de referências de cariz geográfico, social e também das teorias cosmogónicas de Empédocles e sobretudo de Anaxágoras<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Vd. Alc. fr. 79 *PMG* (Cf. Alc. fr. 367 *PMG*; *schol.* Pi. O.1.91a, 1.37 sq.): [ἄταν ... ἄν οἱ πατήρ ὑπερ | κρέμασε κάρτερον αὐτῷ (Ταντάλῳ) λίθον]· Ἀλκαῖος δὲ καὶ Ἀλκμάν λίθον φασὶν ἐπαιρεῖσθαι τῷ Ταντάλῳ· ὁ μὲν Ἀλκαῖος ..., ὁ δὲ Ἀλκμάν οὕτως· ἀνὴρ δ' ἐν ἀρμένιοισιν | ἀλιτηρὸς ἦστ' ἐπὶ θάκας καταπέτραις | ὀρέων μὲν οὐδὲν δοκέων δέ. “[uma desgraça que o seu pai colocou sobre si – uma grande pedra]: Alceu e Álcman dizem que um rochedo pendia sobre Tântalo]: Alceu desta forma e Álcman assim: Ele sentou-se, um homem mau entre coisas agradáveis, sob um assento com um rochedo pairante, julgando ter visto, mas não vendo”; Alc. fr. 365 L.-P. (*schol.* Pi. O.1.91): κεῖται πὲρ κεφαλᾶς μέγας, ὃ Αἰσιμίδα, λίθος, “sobre a cabeça de Tântalo, ó Esimida, pende uma grande pedra.”; Pherecyd. 3F38. Note-se, a respeito do último verso de Álcman, que parece apontar para a conclusão de que os alimentos seriam um fantasma, Eust. *Od.* 1701. 23. Vd., a propósito, Welcker 1856: 37-49, que, partindo de Paus. 10.31 e de Ath. 7.14 (281), sobre informação obtida a partir de *Nostis*, refere ser possível afirmar que o motivo da pedra suspensa sobre a cabeça de Tântalo aplicar-se-ia a uma representação análoga (*non ipsum Tantali lapidem, sed Tantaleo similem intelligit*). Vd. Monro, D. (1884), “The Poems of the Epic Cycle”, *JHS* 5: 37; Lefkowitz, M. (1985), “The Pindar Scholia”, *AJPh* 106. 3: 269-282; Edmonds, J. (1922), *Lyra Graeca*, 1, London/New York, Wildside Press LLC/G.P. Putnam's Sons.

<sup>58</sup> O *topos* do rochedo surgiria retratado na pintura de Polignoto, que mostra Tântalo a suportar, para além dos suplícios descritos por Homero, ainda uma rocha. Cf. Paus. 10.31.12, onde o autor divulga tal informação e refere que Polignoto terá seguido Arquíloco, embora desconheça se o *topos* do rochedo fora invenção sua ou de outrem.

<sup>59</sup> Note-se, desde logo, a ligação familiar de Tântalo a Atlas, em virtude do seu casamento com Dione, filha deste último. Vide Keuls, E. (1980), “Niobe's and Tantalus' Associates”, *ZPE* 38: 43-45. Considere-se, a propósito, a interpretação do nome de Tântalo, registada por Pl. *Crat.* 395d-e, fazendo-o derivar de *talantatos* (‘o mais desgraçado’), a partir da raiz *tla-*: ὥσπερ ἄν εἴ τις βουλόμενος τάλαντατον ὀνομάσαι ἀποκρυπτόμενος ὀνομάσειε καὶ εἴποι ἀντ' ἐκείνου Τάνταλον, “como se alguém que pretendesse designá-lo como o mais miserável disfarçasse o nome e dissesse antes ‘Tântalo’). O ‘sofrimento’ é, por conseguinte, denotado pelos nomes de Atlas e Tântalo. Vd. Keller, S. (2000), “An Interpretation of Plato's ‘Cratylus’”, *Phronesis* 45. 4: 284-305. Visando esclarecer as referências à Atlântida apresentadas por Pl. *Ti.* 20d-25d, *Cri.* 108e-121c, James, P. (1996), *The Sunken Kingdom: Atlantis Mystery solved*, London, Pimlico efectua um paralelismo entre as figuras hubristicas de Atlas, que também suportou os céus, segundo *schol.* E. *Or.* 981 sq., e a do que considera ser o seu correspondente lídio – Tântalo (Steph. Byz. 692.3). Essa similitude estender-se-ia aos seus reinos, a saber, Atlântida, no caso de Atlas, e Tântalis, o reino de Tântalo, que seria submerso após o terramoto (vd. Arist. *Meteor.* 2.8.368b 31; Str. 1.3.17, 58; Aristid. 1.229; Paus. 5.13.7, 7.24.7, 7.24.13, 8.17.3). Cf. Rosenmeyer, T. (1956). “Plato's Atlantis myth. Timaeus or Critias?”, *Phoenix* 10: 163-172; Frazer, J. ed. (2009), *Pausanias's Description of Greece*, Charleston, Biblio Bazaar.

<sup>60</sup> O rochedo no mito de Tântalo remete igualmente para a sua identificação com Sísifo, a empurrar o disco solar pela encosta do Céu. Ciente de tal reconhecimento, *schol.* Pi. O.1.91, 97 procede, ainda assim, à sua racionalização, afirmando que a pedra representa o Sol, uma massa incandescente, simultaneamente pedra e divindade, como afirmara Anaxágoras, e entendendo Tântalo como um filósofo natural, um físico, um titã solar e um rei do bosque, cujo culto foi trazido para a Grécia através de Creta (note-se que Pandáreo, presente na versão que refere o cão de Zeus, era cretense).

Com efeito, Tântalo governava uma região do monte Sípilo (Tântalis), uma zona afectada por abalos terrestres e consequentes inundações<sup>61</sup>. A 'pedra' de Tântalo constituiria, deste modo, não apenas uma representação da sua cidade, assolada por um terramoto devastador, mas também uma metáfora para o perigo e a instabilidade face ao destino<sup>62</sup>, tornando-se um motivo utilizado por vários autores<sup>63</sup>. Havia, para além do medo sentido pelos Gregos quanto a perigos de derrocadas e ao receio da

---

Stat. *Od.* 1.1700.60 sq. contempla uma história similar, cuja versão é uma tentativa de clarificar o escólio pindárico. No mesmo âmbito, Diógenes Laércio identifica o crime de Tântalo com as crenças 'ímpias' de Anaxágoras e refere ainda que Eurípides terá sido o primeiro a atribuir a causa dos suplícios de Tântalo à posse de "uma língua incontrolada" - ἀκόλαστος γλῶσσα (cf. D.L. 2.3.8). Vd. Lévêque, P. (1959), *Aurea catena Homeri* (Annales littéraires de l' Université de Besançon), Paris, Les Belles Lettres: 16-17; Gerber, D. (1982), *Pindar's Olympian One: A Commentary*, Toronto, University of Toronto Press; Scodel, R. (1984), "Tantalus and Anaxagoras", *HSPH* 88: 13-24; Cleve, F. (1973), *The Philosophy of Anaxagoras*, The Hague, Martinus Nijhoff: 60-68, no tratamento da cosmologia de Anaxágoras, particularmente na sua rejeição de Écio 2.13.3.

<sup>61</sup> O *topos* do rochedo pendente sobre Tântalo (vd. *talanteuesthai*: "inclinar para o lado, balancear". Cf. Mimn. 5.6 West; Thgn. 205-206, 1022) poderia, assim, reportar a periculosidade da localização de Tântalis, sob o Monte Sípilo, onde, em termos mitológicos, Zeus, mesmo antes da sua descida ao Hades, o soterrara, conforme apresentado na tragédia perdida de Sófocles, *Tântalo*. Em todo o caso, o mito de Tântalo constituía uma expressão metafórica de perigo e medo (Archil. fr. 91 West). Vd. Lloyd-Jones, H. ed. (1996), *Sophocles: Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press: 286-287; Pearson 1917: 209 sq.; Radt S. ed. (1977), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: 430; Frazer 2009.

<sup>62</sup> Vd. O'Brien, M. (1988b), "Tantalus in Euripides' *Orestes*", *RhM* 131: esp. 43; Kenney, E. (1982), *Latin literature*, Cambridge, Cambridge University Press: 228; Diel 1980: esp. 40-50. Para além da literatura grega deve notar-se uma referência quase alegórica de Tântalo, por um epicurista latino, no seguimento dos códigos da filosofia grega - Lucr. 3.978-1023. Não se destina a reinterpretar o mito ou a reverenciar as figuras nele intervenientes, mas antes a negar a sua validade, e por isso afirma que não existe, em jeito epicurista, Tântalo petrificado de medo pela possibilidade de ver o rochedo pendente sobre a sua cabeça desmoronar-se. Os homens temem o destino; todavia, na opinião do autor, há que exemplificar os castigos de outra forma, que não recorrendo a episódios mitológicos.

<sup>63</sup> Autores há que estabelecem paralelos entre a figura de Tântalo e eventos sociais. Note-se fr. 91 West; Alc. fr. 365 L-P.; Simon. fr. 520 *PMG*; Hdt. 9.33.5 (δείματος μεγάλου επικρεμαμένον); Pi. I. 8.9-12; Th. 1.18.2, a propósito da aproximação do mito de Tântalo à invasão de Xerxes e à derrota dos Persas na sua partida da Grécia. Com efeito, os Persas corresponderiam metaforicamente à *pedra* de Tântalo sobre a Grécia. Verifique-se, de igual forma, a sua aproximação a Dâmoctes e Arquitas, na literatura latina (Hor. S. 1.1.68-70, *Carm.* 1.28, 3.1.17-21). Cf. Frischer, B. (1984), "Horace and the Monuments: a new interpretation of the Archytas Ode", *HSPH* 88: 71-102; Bowra, C. (1936a), *Greek lyric poetry from Alcman to Simonides*, Oxford, Clarendon Press: esp. 171-172; Worthington, I., Cooper, R., Harris, E. (2001), *Dinarchus, Hyperides, and Lycurgus*, Austin, University of Texas Press: 148; Smollett, T. (1810), *The Critical review, or, Annals of literature*, London, W. Simpkin and R. Marshall: 456; Duncan, A., Duncan, J. eds. (1821), *Opera omnia: ex editionibus praestantissimis fideliter recusa; latina interpretatione, scholiis antiquis, et eruditorum observationibus, illustrata; necnon indicibus omnigenis instructa*, 1, Londini, Andreas et Joannis M. Duncan: 197, n.5.

queda de corpos celestes<sup>64</sup>, também, em termos sociais, o temor da queda política<sup>65</sup> e igualmente da *lapidatio*<sup>66</sup>, por ofensas religiosas e (ou) à comunidade.

Assim, os suplícios de Tântalo ultrapassariam a esfera da casualidade ficcional. Uma interpretação dos mesmos enquanto metáforas permitirá tecer considerações que aproximarão este mito do entendimento anaxagórico, que poderá também vislumbrar-se na obra de Píndaro. Percepcionando Tântalo como astro solar<sup>67</sup>, rodeado por estrelas (frutos) suspensas no céu (árvore), que se evanescem logo que o Sol 'se ergue', e a água enquanto local onde o Sol 'se põe', sem ingeri-la, o seu mito assume contornos simbólicos, paradigmáticos da elevação e da queda/frustração humanas.

Prosseguindo a lição de Píndaro, a figura de Tântalo mereceu, no tratamento dramático euripídiano, uma abordagem que apresenta simultaneamente um carácter ilustrativo da condição humana, pela sua *hybris* paradigmática<sup>68</sup>, assim como uma aplicação numa linhagem familiar específica, sentida em gerações bastante afastadas desse elemento primordial. A insolência manifestada pelo patriarca acarretaria uma infelicidade intergeracional, difundida pela sua linhagem, como se constata pelas palavras sentenciosas do coro, em E. *Hel.* 855-856: ὦ θεοί, γενέσθω δὴ ποτ' εὐτυχὲς γένος | τὸ Ταντάλειον καὶ μεταστήτω κακῶν, "Ó deuses, possa a raça de Tântalo ser

<sup>64</sup> O suplício do rochedo pendente sobre Tântalo, que Platão (*Cra.* 395d-e) associa com o seu nome (τῶλαντία), poderia igualmente ter como analogia o medo suscitado aquando da queda de um meteorito perto de Egospotami, em 467 a.C.. De facto, Anaxágoras adoptara a teoria de Anaxímenes, que dizia que a terra estava suspensa e suportava o μετέωρον. Neste enquadramento, Tântalo representaria a Terra. Note-se, a propósito, o provérbio já conhecido no tempo de Anacreonte: "τὰ Ταντάλου τάλαντα τανταλίζεται".

<sup>65</sup> Note-se S. *Ant.* 134, τανταλωθείς, ao descrever Capaneu no momento da sua queda. Vd. Bassett, S. (1913), "Τανταλωθείς in Sophocles' Antigone 134", *Ch* 8. 4: 479-480.

<sup>66</sup> Considere-se a punição de Palamedes, a respeito de quem Eurípides se terá centrado, na tragédia *Palamedes*, actualmente perdida. Vd. Sommerstein, A. (2000), "The Prologue of Aeschylus' *Palamedes*", *RhM* 143.2:118-127; Pease, A. (1907), "Stoning among the Greeks and Romans", *TAPhA* 38: 5-18; Karabélias, E. (1991) "La Peine dans Athènes Classique", *La peine* 55: 77-132; Rosivach, S. (1987), "Execution by Stoning in Athens", *CLAnt* 6. 2: 232-248; Steiner, D. (1995), "Stoning and Sight: A Structural Equivalence", *CLAnt* 14. 1: 193-211. Embora não muito comum no século V a.C., o apedrejamento enquanto punição e as pedras como armas de guerra encontram-se presentes, por exemplo, em Hdt. 9.5; Th. 5.60-66, pelo que se vislumbra, desde logo, uma analogia entre o suplício de Tântalo e a sentença de um criminoso. Cf. E. *Or.* 29-30, 34-51, onde Orestes, descendente de Tântalo, se apresenta como um culpado a aguardar castigo, por ter cometido matricídio, e, posteriormente, como um fugitivo, atormentado pelas Fúrias e sob ameaça da cidade, prestes a apedrejá-lo (E. *Or.* 48-50, 440-442, 536, 612-614) e à irmã Electra (θανεῖν λευσίμῳ πετρώματι). Veja-se a analogia entre Tântalo e Orestes, pela repetição de forma verbal ὀνειδίζω (E. *Or.* 4, 85), referente a primeira a Tântalo e a segunda a Orestes.

<sup>67</sup> A continuidade do *topos* do astro solar teria seguimento na geração seguinte, a julgar pela interpretação de Platnauer, M. ed. (1938), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford, Clarendon Press, face aos cavalos de Posídon, em E. *IT* 192, entendidos como os cavalos do Sol.

<sup>68</sup> Vd. Buxton, R. (2001), *From myth to reason?: studies in the development of Greek thought*, Oxford, Oxford University Press: 127.

por fim afortunada e capaz de libertar-se dos males!”. Justifica-se assim que, antes de empreender a *rhesis* onde referencia os tormentos de Orestes (E. *Or.* 34-45), Electra delineie um périplo abrangente pelos seus antepassados, desde Tântalo, a Pélops, Atreu, Tiestes e, mais proximamente, Agamémnon e Menelau (cf., num entendimento mais vetusto, A. *Ag.* 1468-1469: δαῖμον, ὃς ἐμπίτνεις δόμασι καὶ διφυίοισι Τανταλίδαισιν, “demónio, que te inclinas sobre esta casa e os descendentes de Tântalo”), até se incluir a si própria e aos irmãos. Tal denota um percurso genético portador de características comportamentais a ter em conta para a consideração de qualquer membro dessa família. Nos momentos iniciais do *Orestes*<sup>69</sup>, que retrata os episódios que se seguiram ao matricídio e à morte de Egisto, várias gerações após Tântalo, Electra profere um discurso sentencioso. Nele lamenta, mais do que os castigos infligidos, a dificuldade em descrever tudo o que a natureza humana (ἀνθρώπου φύσις) tem de suportar (*Or.* 1-3), apresentando, como exemplo, a justiça (δίκη) aplicada ao seu ascendente Tântalo. As palavras de Electra radicam a causa do sofrimento de Tântalo (mais do que seu antepassado, um paralelo em termos de desgraça) na extrapolação dos limites. Com efeito, este filho de Zeus possui um cariz ambivalente, pois, mostrando-se de início feliz (μακάριος), como mortal que goza do convívio divino, o que trazia bem-aventurança para a sua família, cometeu o que Electra descreve como um crime terrível. Tântalo teria pretendido igualar os deuses, não conseguindo refrear a língua (E. *Or.* 10: ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον). Trata-se, por conseguinte, de uma 'casa' que, em virtude de o seu fundador não ter sabido gerir os seus princípios auspiciosos, estaria votada ao sofrimento, como atesta um coro euripídiano, num comprazimento sóbrio (E. *El.* 1175-1176): οὐκ ἔστιν οὐδεὶς οἶκος ἀθλιώτερος | τῶν Τανταλείων οὐδ' ἔφν ποτ' ἐγγόνων, “Não há nenhuma casa mais digna de pena do que a raça de Tântalo, nem nunca houve”). Eis uma herança que abrange vários membros por gerações sucessivas, mas que simultaneamente os isola, pela sua exemplaridade irrepetível. Começando por dar

<sup>69</sup> As cinco peças de Eurípides que retratam a casa dos Atridas, a saber, *IT*, *El.*, *Hel.*, *Or.*, *IA*, começam com episódios relacionados com a história da família. Embora não seja em exclusivo focada na tragédia *Orestes* (4-14, 347, 813, 984-985, 1543-1544), é nela que a figura de Tântalo adquire uma maior preponderância. Já em E. *Hel.* 386, a alusão a Tântalo e a Pélops aparece apenas numa espécie de segundo prólogo pronunciado por Menelau, aquando da sua entrada. Vd. Bain, D. (1977), "The Prologues of Euripides' *Iphigeneia in Aulis*", *CQ* 27. 1:10-26; O'Neill Jr., E. (1941), "The Prologue of the *Troades* of Euripides", *TAPh* 72:288-320. Hamilton, R. (1978), "Prologue Prophecy and Plot in Four Plays of Euripides", *AJPh* 99. 3: 277-302; Brasete, M. (2003), "Estrutura e espaço cénico no Prólogo da '*Electra*' de Eurípides", *Ágora* 5: 7-22.



conta do seu antepassado a flutuar no ar (*Or.* 4-16)<sup>70</sup>, a Electra euripidiana acaba por expressar o desejo de atingir essa rocha suspensa entre o céu e a terra (*E. Or.* 982-985). Assim representado por Eurípides, Tântalo corresponderia ao astro solar<sup>71</sup>. A identificação da pedra (cf. *Or.* 1569: θριγκός / λίθοι) com o Sol denota uma mistura entre ciência e mitologia. Tal justaposição engrandece os suplícios de Tântalo, porquanto os torna parte da ordem cosmológica. Com efeito, a pedra de Tântalo surge de uma forma que lembra a cosmologia do século V a.C., deveras similar à disposição dos corpos celestes no sistema de Anaxágoras<sup>72</sup>. Além do mais, em termos teatrais, prepararia o uso da *mechane* utilizada por Apolo, no final da peça (*Or.* 1631-1690)<sup>73</sup>.

O paradigma de Tântalo acarreta assim, no retrato de autores de referência da Antiguidade Grega, a reflexão de que são os humanos que trazem os desastres sobre si próprios e não os deuses que devem ser culpabilizados pelos seus infortúnios<sup>74</sup>. Com efeito, é nos antepassados que se encontra a causa para as mortes sucessivas ao abrigo da justiça primitiva, que acompanham os Atridas (*E. Or.* 816-818: ὅθεν φόνος φόνος ἐξαμείβων δι' αἵματος οὐ προλείπει δισσοῖσιν Ἀτρείδαις, “e eis porque um crime responde a outro crime, através do sangue, e não deixa os dois Atridas”). Deste modo, Tântalo vem exemplificar a instabilidade da ventura e da sorte a ela associada, o que deveria causar, no âmbito dos dramas euripidianos, o receio do τλήμων Orestes

<sup>70</sup> Vd. Wright, M. (2008), "Enter a Phrygian (Euripides *Orestes* 1369)", *GRBS* 48: 5-13; Wilamowitz-Moellendorff, U. (1884), *Homerische Untersuchungen*, Berlin, Weidmann: 157, 201-202 insiste na existência de uma épica, na qual Tântalo ocupa simbolicamente, no ar, um espaço entre o plano divino e o humano. A versão mantém-se presente na tragédia euripidiana, já que a sua Electra refere Tântalo, seu antepassado, que está num estado de suspensão perpétua, condenado a passar a eternidade a sobrevoar o Monte Olimpo junto a uma rocha também atada ao Olimpo por correntes douradas (982). A pedra simboliza o deus Sol e as correntes douradas são interpretadas - de acordo com a identificação alegórica da corda dourada de *Il.* 8.18-25 - como o sol (vd. alegorização em Pl. *Th.* 153c-d).

<sup>71</sup> Liebel, I. (1812), *Archilochi Iambographorum Principis Reliquiae*, Lipsiae, apud I.C.Sommer: 129-130: *Euripides per hoc saxum solem intelligit, alii montem Sipylum, qui ad puniendum eius mendacium, quo Iovem circumvenire volebat, ei impositus est*, "Eurípides entende, por essa rocha, o sol; outros o monte Sípilo, que para punir a sua falsidade, ao pretender rodear Júpiter, lhe foi imposto".

<sup>72</sup> Vd. Hall, E. (1993), "Political and Cosmic Turbulence in Euripides' *Orestes*", in Sommerstein, A. et al. eds., *Tragedy, Comedy and Polis*, Bari, Levante editori: 263-285. O motivo de um Tântalo anaxagoreano rapidamente se relaciona com a ameaça de Zeus atar mar e terra ao Olimpo e suspendê-los juntamente com todos os deuses (cf. *Il.* 8.18-27). Cf. o mito de Tântalo como uma variante do aprisionamento de Hera.

<sup>73</sup> Vd. Wiles, D. (1997), *Tragedy in Athens: Performance Space in Theatrical Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press: esp. 183.

<sup>74</sup> Cf. *Od.* 1.32-34; *E. IT* 386-390, retomando Pi. *O.* 1; *E. IT.* 987. Vd. Pelling, C. (2000), *Literary texts and the Greek historian approaching the ancient world*, London/New York, Routledge: 289.

(*IT.* 378) e de Electra, seus descendentes<sup>75</sup>. Não obstante, Menelau parecia fugir à regra dessa condição ancestral, segundo atesta o coro, ao afirmar (*E. Or.* 354-355): χαῖρ', εὐτυχία δ' αὐτὸς ὁμιλεῖς | θεόθεν πράξας ἅπερ ἠῦχου, “Viva! A boa sorte é tua amiga, pois, com a ajuda divina, conseguiste tudo o que havias desejado”. É esse, aliás, o aspecto que distingue e torna Menelau perigoso, δεινὸν εὐτυχῶν ἀνὴρ (*E. Or.* 1552-1553), face ao seu sobrinho Orestes (δυστυχεῖν). Contudo, Menelau era também um descendente de Tântalo: τῶν Τανταλιδῶν ἐξ αἵματος ὢν (*Or.* 351). Não se entenda, pois, ocasional a alusão ao mito desse antepassado pelo coro, nos momentos que antecederam a chegada do rei, já que, sendo Menelau e Orestes seus descendentes, Orestes ilustrava a ruína e Menelau (juntamente com Helena, *Or.* 86) a sua iminência, pois também Tântalo havia sido inicialmente adjectivado de μακάριος. Ademais, como atesta o coro (*Or.* 340), a sorte não perdura para os mortais: ὁ μέγας ὄλβος οὐ μόνιμος ἐν βροτοῖς.

O exemplo da linhagem tantálida mostrava-se paradigmático para comportamentos similares da raça humana e serviria de precaução aos irmãos Electra e Orestes, então votados a uma situação constrangedora, sobre a qual hesitam. De facto, quer a manutenção do silêncio, a que serão remetidos também pelos cidadãos de Argos (*Or.* 47-48: μήτε προσφωνεῖν τινα | μητροκτονοῦντας), quer o discurso, necessário para obter o apoio de Menelau e conseguir superar a oposição de Tíndaro, lhes trariam complicações. Se o discurso livre (παρηρησία)<sup>76</sup> caracterizava, por um lado, a democracia ateniense, por outro, assume-se como um elemento negativo, enquanto repetição do crime ancestral outrora introduzido por Tântalo na sua família, ao mostrar-se incapaz de se refrear nas palavras<sup>77</sup>, segundo a concepção de Eurípidēs.

### 2.2.2. *Tantálidas: a primeira geração – Pélops*

Assumindo a versão tradicional que apresenta Pélops como tantálida, convirá, pois, perscrutar, nesta abordagem preliminar, tendências comportamentais da estirpe instituída por Tântalo. Saliente-se, porém, que as informações contextuais, relativas

<sup>75</sup> Vd. O'Brien 1988: 30-45.

<sup>76</sup> Dunn, F. (1996), *Tragedy's end: closure and innovation in Euripidean drama*, Oxford/New York, Oxford University Press: esp. 158-179. Cf. Euben, J. ed. (1986), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, University of California Press.

<sup>77</sup> Vd. *supra*, n. 60.

designadamente à sua progenitora e ao reino que administrava, não reúnem o consenso das diversas fontes literárias<sup>78</sup>.

Pélops já se encontrava referenciado na *Iliada* (2.100-108), enquanto πλήξιππος e receptor do ceptro do poder outrora forjado por Hefesto. Também Hesíodo o menciona, ao referir alguns dos seus descendentes (frs.190, 191, 193 M-W). Porém, na lírica de Píndaro e na cena trágica, receberia um tratamento mais aprofundado, que deverá ser analisado para uma melhor apreciação das atitudes da sua descendência em geral e de Agamémnon em particular.

Ora, a primeira *Olímpica* de Píndaro pretende glorificar a vitória do seu patrono Hierão<sup>79</sup> na hípica corrida olímpica (1.8-17, 17-23)<sup>80</sup>. Importará, antes de qualquer outra consideração, ponderar sobre alguns factos relevantes para o entendimento da figura de Pélops, na forma por que o autor a apresenta e integra na sua ode.

Píndaro partia do princípio de que deuses e homens constituíam duas raças diferentes, sendo a primeira superior (*N.* 6.1). A fugacidade da existência humana, somente a conservação da memória de feitos alcançados a poderia ultrapassar. Assim, o poeta assume a sua capacidade artística<sup>81</sup> de conseguir estender o tempo

<sup>78</sup> Do relacionamento de Tântalo com Eurianassa ou Clítia (*schol.* E. *Or.* 11; *Tz. ad Lyc.* 52), ou quiçá, em versões latinas mais tardias, Dione, filha de Atlas (*Hyg. Fab.* 83 Marshall; *Ov. Met.* 6.174), nascera Pélops (cf. *Cypr.* fr. 6 Müller; *Tz. ad Lyc.* 511; *schol.* Pi. *N.* 10.114). A partir do enlace deste com Axíoque, Danaída ou Hipodamia resultaram descendentes em número variável, consoante as lições: Atreu (ou Letreu - *Paus.* 6.22.5), Tiestes, Dias, Cinosuro, Corinto, Hipalmo (Hipalcmo ou Hipalcimo), Hipaso, Cléon, Argeio, Alcato, Élio, Piteo, Trezen, Nicipe, Lisídice. Destacou-se como rei de Pisa (Élide), após ter sido expulso de Sípilo por Ilo, o fundador de Tróia, a julgar por alguns testemunhos (*Paus.* 2.22.4). Em *Il.* 2.100-108, Pélops surge apenas como instituidor de Argos, reino que deixou ao seu filho Atreu, e este, por seu turno, a Agamémnon. Regiões como Pisa, Frígia, Paflagónia, Oleno são reportadas a Pélops. Provavelmente o Peloponeso dever-lhe-á a denominação (*Paus.* 2.34.4; A.R. 4.1570, 1577: Πελοπόννησος / Πέλοπος νῆσος corresponderia a Πελοπηίδα γαῖνα). Vd. Burkert, W. (1983), *Homo necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley, University of California Press; Wackernagel, J. (2009), *Lectures on Syntax: With Special Reference to Greek, Latin, and Germanic*, Oxford/New York, Oxford University Press.

<sup>79</sup> A propósito de Hierão e da sua chegada ao poder, *vide* Pi. *P.* 1, Hdt. 7.155-156. Cf. *P.* 2, 3. Vd. Miller, M. (1970), *The Sicilian Colony Dates*, Albany, SUNY Press.

<sup>80</sup> Hierão, tirano da Sicília, fora louvado em B. fr. 5 Jebb e Pi. *O.* 1. De salientar que ambos os poetas se apresentavam como rivais pelo seu patronato (cf. Pi. *N.* 5). Alguns *scholia* referem que a preferênciade Hierão recaía sobre Baquilides: *schol.* Pi. *N.* 11. 143, *schol.* Pi. *P.* 11.97. Vd. Wind, R. (1971), "Bacchylides and Pindar: A Question of Imitation", *CJ* 67: 9-13; Burnett, A. (1987), "The Scrutiny of Song: Pindar, Politics, and Poetry", *Critical Inquiry* 13.3: 434-449; Kenyon, F. ed. (2009), *The Poems of Bacchylides; from a Papyrus in the British Museum*, Charleston, BiblioBazaar: XXX; Hornblower, S. (2004), *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, Oxford University Press: esp. 74-89; Fennell, C. (1899), *The Nemean and Isthmian Odes*, Cambridge, Cambridge University Press: esp. 2-4; Oost, S. (1976), "The Tyrant Kings of Syracuse", *CPh* 71. 3: 224-236; Meyers, E. ed. (1874), *The extant odes of Pindar*, London, Macmillan and Co. limited.

<sup>81</sup> Vd. Pi. *N.* 3.80-82, *P.* 3.114-115: ἃ δ' ἀρετὰ κλειναῖς αἰδαῖς | χρονία τελέθει. παύροις δὲ πράξασθ' εὐμαρές, "Através de canções renovadas a excelência ganha uma longa vida. Mas poucos consideram isso fácil de obter". Píndaro utiliza a palavra com o mesmo propósito com que os escultores talham a

dessa vida, através da exaltação, nos seus versos, da glória obtida. O seu propósito detinha, em última instância, um sentido religioso, porquanto a *arete* humana consiste numa dádiva divina e só é alcançada por quem os deuses amam (P. 2.52, 88-89). Ademais, os hinos serviam para celebrar os deuses, pelo que, quando a sua esfera se alarga aos homens, importa divinizar o agraciado, realçando e anunciando, para uma imitação futura do modelo<sup>82</sup>, a glória dos seus feitos, cuja manifestação suprema se consumaria também na vitória dos concursos. Simultaneamente, engrandecia-se o cantante dessa *arete*, por partilhar do convívio com os vencedores – membros das mais altas esferas da sociedade. Esperava outrossim não suscitar invejas e adquirir o favorecimento divino (P.2.88-96), demonstrando, por tal, um discurso reflexivo, prudente, directo (εὐθύγλωστος) e esotérico.

Píndaro assistia, na sua época, à instauração de uma outra ética social, verificando-se uma dissolução do conceito de *arete* tradicional. Saber se a excelência poderia ser comprada, ensinada ou se residiria no sangue constituía uma questão pertinente, a que o poeta faz referência nas suas composições. Perante o empobrecimento da nobreza e a ascensão económica da plebe, a *arete* deixa de encontrar-se dependente de uma hereditariedade sanguínea (N. 6.8: τὸ συγγενές) e de ficar tão associada à nobreza física. Assistia-se, pois, à sua desvinculação relativamente a uma tradição marcada pela braveza, como se constata nas aristeias da *Iliada* e da *Odisseia*<sup>83</sup>.

Porém, gozando da protecção do mecenato, Píndaro teimava em usar um discurso partidário da tradição nobre que valorizava a herança sanguínea, em detrimento de quaisquer riquezas materiais (ὄλβος e πλοῦτος), ou da educação, área onde os sofistas passaram a defender a possibilidade de aquisição de uma *arete* alheia à linhagem<sup>84</sup>.

---

pedra – exaltar a glória obtida. O seu trabalho, porém, seria superior, pois possuía mobilidade (N.5.1-3) e liberdade (cf. a simbologia da águia).

<sup>82</sup> Píndaro apresenta os vencedores elogiados nos seus cantos como *paradeigmata* positivos. Por oposição, serve-se de algumas figuras mitológicas como *paradeigmata* negativos. Estão neste caso Belerofonte (I. 7), Tântalo (O.1), Clitemnestra (P. 11).

<sup>83</sup> Note-se, porém, que nem sempre os filhos conseguiam superar nem sequer igualar a honra dos pais, como tradicionalmente se pretendia e se conservava em registos épicos (Il. 6.207-209), revelando assim *aphoria*. Para o seu filho Dinómenes, Hierão pretendia que um dia viesse a tornar-se rei de Etna (cf. P 1). Vd. Jaeger, W. (1989), *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes: 172-185; Silva, M. (2006 b), "O brilho do ouro e o esplendor da glória: *Olimpica 1*", in Lourenço, F. org. *Ensaio sobre Píndaro*, Lisboa, Cotovia: 13-34.

<sup>84</sup> Vide os ensinamentos de Quíron a Aquiles, Jasão, Asclépio, na terceira *Nemeia*. Na opinião de Píndaro, a educação apenas faria sentido quando já existe *arete*. O mesmo se aplicaria à *arete* do poeta, que participa e convive da virtude que louva. A sua *sophia*, reunindo conhecimentos e

Fazendo uso de um discurso elevado e aristocrático, Píndaro proporciona, na sua primeira *Olímpica*, uma ambiência inicial glamorosa. Define essa atmosfera com uma afirmação proverbial, na qual mistura os elementos naturais superiores: água e ouro (*O.* 1.1: ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὃ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ). Se uma - a água - é dádiva da Natureza, mas ainda assim útil e essencial à vida, o segundo - o ouro - é, pela sua raridade, considerado precioso, e, por isso, sinal de riqueza e nobreza<sup>85</sup>. A imagética da água surge aliada à glória, pela referência a Posídon e ao Alfeu. Já a união entre água e fogo, como acontece na alusão à água fervente que cozinharía Pélops (*O.* 1.48. Cf. *II.* 21.298-392), traduz uma inobservância pelos limites naturais. Embora Píndaro inicie a composição com referência à matéria líquida, é ao metal precioso que dedica um maior espaço no verso, ao aproximar o seu brilho ao fogo 'que ilumina a noite'. Esse fulgor luminoso constitui uma imagética que une todos os elementos aos quais o seu esplendor é aplicado (a glória de Hierão - *O.* 1.23; o ombro de Pélops - *O.* 1.27; o tridente - *O.* 1.40; os cavalos de Posídon - *O.* 1.41; a *arete* da descendência de Pélops - *O.* 1.89 e os sacrifícios em sua honra - *O.* 1.91). Essa excelência, no plano das competições, encontrar-se-ia no concurso olímpico, qual sol, 'que ilumina o dia', expressão máxima desse fogo. Precisamente numa dessas competições consagrou-se vitorioso Hierão, tirano de Siracusa, cuja glória refulge (*O.* 1.23: λάμπει).

Ao cantar a *arete* de Hierão, Píndaro começa por enaltecer o seu estado de bem-aventurança: a sua excelência enquanto atleta; o seu governo e a sua ξενία,

---

habilidade técnica, também não dependeria de ensinamento (cf. μαθόντες). A prática do seu mister poético valeria a Píndaro, através de um ditirambo composto nas Grandes Dionísias de Março de 474 a.C., como um eulogio a Atenas pela sua actuação na guerra contra a Pérsia (cf. Pi. frs 76, 77, 78 Bergk), a 'proxenia ática' (πρόξενος) - uma distinção honorária, com privilégios, por decreto popular (cf. εὐεργέτης), para além de um prémio pecuniário de dez mil dracmas (Isoc. *Ep.* 15.166), bem como uma estátua (Paus. 1.8.5) Vd. Lambert, S. (2006), "Athenian State Laws and Decrees, 352/1-322/1: III Decrees Honouring Foreigners. A. Citizenship, Proxeny and Euergety", *ZPE* 158: 115-158; André, J. (1911), *D' Proxénie*, Toulouse, A. Montlauzeur; Gaspar, C. (1900), *Essai de chronologie pindarique*, Bruxelles, Lamartin: esp. 99-100; Gilbert, G. (1895), *The constitutional antiquities of Sparta and Athens*, London/New York, S. Sonnenschein/Macmillan: 181-182; Sandys, J. (1915), *The odes of Pindar, including the principal fragments*, London/New York, Heinemann/The Macmillan Co.: esp. VII-XLIII, 556-558.

<sup>85</sup> Considere-se a cosmologia de Tales. Vd. Pl. *Euthyd.* 304b: τὸ γὰρ σπάνιον, ὃ Εὐθύδημε, τίμιον, τὸ δὲ ὕδωρ εὐωνότατον, ἄριστον ὄν, ὡς ἔφη Πίνδαρος, "Com efeito, Eutidemo, é o raro que é precioso, embora a água seja mais barata, ainda que melhor, como refere Píndaro". Cf. Arist. *Rh.* 1.7.14: καὶ τὸ σπανιώτερον τοῦ ἀφθόνου, οἷον χρυσὸς σιδήρου, ἀχρηστότερος ὢν: μείζον γὰρ ἢ κτήσις διὰ τὸ χαλεπωτέρα εἶναι. ἄλλον δὲ τρόπον τὸ ἀφθονον τοῦ σπανίου, ὅτι ἡ χρήσις ὑπερέχει: τὸ γὰρ πολλάκις τοῦ ὀλιγάκις ὑπερέχει, ὅθεν λέγεται ἄριστον μὲν ὕδωρ, "E o que é mais raro é um bem maior do que aquilo que é abundante, como o ouro em relação ao ferro, embora seja menos útil, mas a sua posse revela-se mais valiosa, uma vez que é mais difícil de adquirir. De um outro ponto de vista, o que se apresenta em grande quantidade deve ser preferido perante o que é raro, pois o seu uso é maior, uma vez que 'frequentemente' excede 'raramente', donde o dito: 'A água é o melhor'".

equivalente à sentida junto ao altar de Pélops glorificado (*O.* 1.93, 1.103-104). Ao fazê-lo, Píndaro encontrava-se, em primeiro lugar, a celebrar simultaneamente Zeus, aproximando assim Hierão à divindade<sup>86</sup>. Todavia, Zeus é unicamente referido como Κρόνου παῖς, o que, se por um lado se coaduna com a alusão à gloriosa 'colina de Crono' (*O.* 1.111), por outro, recorda, não a ordem por si instituída, mas antes um poder absoluto que é ultrapassado. Convinha, pois, que o estado de alegria e bonança (*O.* 1.11: μάκαιρα) de Hierão fosse bem administrado, para que se mantivesse (cf. *P.* 3.105: ὄλβος οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται “a prosperidade dos homens não se conserva por muito tempo”). Em segundo lugar, como se tratava da vitória numa corrida de cavalos, obtida 'na região de virtuosos homens fundada pelo lídio Pélops' (*O.* 1.24)<sup>87</sup>, e porque esse triunfo fora conquistado junto ao Alfeu (*O.* 1.20), localização também do altar de Pélops (*O.* 1.92), e se integrava numa composição cuja origem se associa ao dito herói<sup>88</sup>, o poeta une o mito com a realidade. De facto, estabelece um paralelismo entre Hierão<sup>89</sup> e Pélops, cuja fama (κλέος) se faz sentir nos Jogos de Olímpia (*O.* 1.93). Começa assim a ficar cada vez mais patente uma influência dos Tantálidas, nas suas várias gerações, sobre a raça humana e a Hélade em particular. Porém, essa aproximação poética a um tantálida deveria ser bem dimensionada, não fosse ser entendida como uma crítica ou um prenúncio de ruína. Píndaro, mesmo assim, não pretende negar a ascendência de Pélops. Na realidade, dirige-se-lhe apelidando-o, não de Κρόνιος ("filho de Crono"), conforme faria noutra composição (*O.* 3.23), mas de 'filho de Tântalo' (*O.* 1.36). Como aludido no subcapítulo anterior, o progenitor de Pélops, no seguimento do *topos* da deglutição

<sup>86</sup> Note-se o retrato épico pretendido por Píndaro, ao acercar Hierão a Zeus à imagem que detinha na epopeia, considerado enquanto governante (*Il.* 2.669), 'executor da justiça' (cf. *Il.* 23.109-213) e protector da hospitalidade – Ζεὺς ξένιος (*Il.* 13.624-625; *Od.* 9.270-271).

<sup>87</sup> Cf. Olímpia perto de Pisa, reino de Pélops (*Str.* 8.3.3, 3.7; *Paus.* 5.1, 6.7).

<sup>88</sup> Vd. Jong, I., Nünlist, R., Bowie, A. (2004), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Leiden, Brill: 222-223; Nagy, G. (1980), *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press; Nagy, G. (1986), "Pindar's *Olympian* 1 and the Aetiology of the Olympic Games", *TPhS*: 116: 71-88. Cf. técnica similar, em *S. El.* 504-515, ao relatar a corrida de Pélops para depois referir a pretensa morte de Orestes numa prova semelhante (837-847). Note-se, porém, que *Pi. O.* 2.3 atribui a origem das Olimpíadas a Héracles: Ὀλυμπιάδα δ' ἔστασεν Ἡρακλῆς.

<sup>89</sup> Vd. Race, W. ed. (1997), *Pindar. Olympian Odes*, Cambridge, Harvard University Press; Farnell 1965; Howie, J. (1983), "The Revision of Myth in Pindar *Olympian* 1", in Cairns, F. ed., *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4, Liverpool, ARCA: 277-313; Detienne, M., Vernant, J.-P. eds. (1990), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago, Chicago University Press; Sidney, P., Shepherd, G. (1973), *An apology for poetry: or, The defence of poesy*, Manchester, Manchester University Press; Gildersleeve, B. (1890), *Pindar: The Olympian and Pythian odes; with an introductory essay, notes, and indexes*, New York/Cincinnati/Chicago, New York American Book Company; Lattimore, R. (1947), *The odes of Pindar*, Chicago, The University of Chicago Press; Heinemann, W. (1919), *The odes of Pindar: including the principal fragments*, Cambridge, Harvard University Press.

praticada pelo seu antepassado Crono, proporcionaria dois festins: um primeiro aos deuses e um segundo aos humanos. Apenas este último, na concepção de Píndaro, teria merecido o castigo divino. Tal apontaria, inicialmente, para um comportamento venturoso e imaculado, significativo da retribuição da *charis*, *philia*, *time* e *xenia*<sup>90</sup> dadas pelos deuses, através de um banquete (*O.* 1.37-39); e depois, para uma atitude de insolência e desvario (ῥβρις e ἄτη), no seguimento de não ter conseguido gerir essa grande felicidade - μέγας ὄλβος (*O.* 1.54-57). O poeta tebano manifestava, deste modo, o seu didactismo, conjugando, por um lado, a divulgação de um feito digno de ser imitado e capaz de garantir a preservação da memória do seu autor/patrono Hierão; e, por outro lado, uma advertência, que Hierão deveria considerar<sup>91</sup>.

No seu trabalho, também Píndaro iria efectuar uma gestão, no caso, do material mitológico apresentado, revelando um carácter piedoso para com as divindades (*O.* 1.35: ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκοτὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά: μείων γὰρ αἰτία. "É conveniente para um homem falar bem dos deuses, pois a culpa assim é menor") e simultaneamente leal para com o seu protector, ao rejeitar o episódio do ímpio repasto (ἀμοιβαῖα δεῖπνα) tradicionalmente oferecido por Tântalo aos deuses, que teriam assim participado desse infanticídio e canibalismo (*O.* 1. 53: ἀκέρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρους).

Uma tomada de posição similar verifica-se na cena euripidiana, onde Ifigénia táurica justifica, relacionando a impiedade desse reconto tradicional com uma tentativa última de desresponsabilização dos mortais, face à realização de sacrifícios humanos, como se estes fossem exigidos ou sequer correspondessem ao agrado dos deuses<sup>92</sup>. Assumir que as divindades na generalidade e Ártemis em particular não são responsáveis pelos males humanos (*IT.* 386-388: ἐγὼ μὲν οὖν | τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα | ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾶ, "Eu julgo que o banquete preparado por Tântalo para os deuses não merece crédito, que eles se alimentaram com a carne

<sup>90</sup> Vide, a respeito da hospitalidade, Reece, S. (1993), *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ann Arbor, University of Michigan Press; Maronitis, D. (2004), *Homeric Megathemes: War, Homilia, Homecoming*, Lanham, Rowman & Littlefield.

<sup>91</sup> Note-se, no sentido exposto, pela referência às figuras de Tântalo e Pélops, a recomendação implícita à moderação e restrição da insolência. Afinal, Hierão não conseguiria viver o suficiente para pagar os votos de agradecimento a Zeus pela vitória obtida. Apenas mais tarde o seu filho Denómenes se encarregaria de prestá-los (Paus. 8.42.8).

<sup>92</sup> Vd. Sansone, D. (1975), "The Sacrifice-Motif in Euripides' *IT*", *TAPhA* 105: esp. 288-289. Note-se, igualmente, S. fr. 247 Radt: σοφὸς γὰρ οὐδεὶς πλὴν ὃς ἂν τιμᾷ θεός. | ἀλλ' εἰς θεοὺς ὀρῶντα, κἄν ἔξω δίκης | χωρεῖν κελεύῃ, κεῖσ' ὁδοιορεῖν χρεών· | αἰσχρὸν γὰρ οὐδὲν ὧν ὑφηγοῦνται θεοί, "É que ninguém é sábio, a não ser aquele que honra os deuses; mas tu deves olhar para os deuses, e mesmo que eles te ordenem a seguir fora da justiça, deves caminhar nesse sentido, pois nenhuma orientação que os deuses dão é vergonhosa".

do seu filho”. Cf. *Od.* 1.32-34) comprometia, primeiramente, Tântalo. Este introduzira um paradigma comportamental para a raça humana: no caso presente, os táurios; e no seu passado recente, Agamémnon, como será posteriormente analisado. De facto, embora a ira divina se tivesse abatido sobre a casa de Tântalo, não fora sem motivo (*IT.* 987-988: δεινὴ τις ὀργὴ δαιμόνων ἐπέζεσε | τὸ Ταντάλειον σπέρμα διὰ πόνων τ’ ἄγει “Uma fúria terrível dos deuses ferveu e extrapolou contra a raça de Tântalo, conduzindo-os por entre tormentos”).

Assim, Píndaro veicula um panorama distinto e crítico face à versão tradicional do mito de Pélops, que consequentemente agravaria a culpa de Tântalo<sup>93</sup>. Pretende repor a autenticidade dos factos, demarcando a verdade - ἀλεθῆς, de um mito falacioso - ψεῦδης μύθος (*O.*1.28-29), alegadamente instaurado por um vizinho invejoso (*O.*1.46-51), para explicar o desaparecimento de Pélops. O seu discurso poético faz assim jus à capacidade de desvendar verdades, que as Musas do Hélicon afirmam possuir, na composição hesiodíaca (*Th.* 27-28). Desta forma, Píndaro destaca-se dos seus predecessores (*O.* 1.36: υἱὲ Ταντάλου, σὲ δ’, ἀντία προτέρων, φθέγγομαι “Filho de Tântalo, irei falar de ti contrariamente a histórias antigas”). Posição similar é tomada por Ifigénia, na tragédia de Eurípides (*IT.*385-391):

οὐκ ἔσθ’ ὅπως ἔτεκεν ἂν ἡ Διὸς δάμαρ  
Λητῶ τοσαύτην ἀμαθίαν. ἐγὼ μὲν οὖν  
τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα  
ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾶ,  
τοὺς δ’ ἐνθάδ’, αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους,  
ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ:  
οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

"Não é possível que Leto, esposa de Zeus, tivesse dado origem a tamanho disparate. Eu julgo que o festim preparado por Tântalo para os deuses não merece crédito: que eles se alimentaram da carne do seu filho; e eu penso que as pessoas daqui, que são elas próprias matadoras de homens, reportam à deusa o seu comportamento deplorável. Ora eu acredito que nenhum deus é mau”.

Na realidade, a preocupação de Píndaro levantaria uma 'falsa questão', pois tanto um alegado desmembramento de Pélops, como a sua abdução por Posídon constituem simplesmente imagéticas distintas de uma mesma situação<sup>94</sup>. Na versão

<sup>93</sup> Vd. de Jong, Nünlist, Bowie, A. 2004: 222-223.

<sup>94</sup> Vd. Sergent, B. (1987), *Homosexuality in Greek Myth*, London, The Athlone Press. Sergent entende o festim canibal fornecido por Tântalo e a abdução de Pélops, que julga não ter sido inventada por Píndaro, não tanto como duas versões distintas do mito, mas antes como o mesmo *topos* retratado, no primeiro caso, mediante uma natureza simbólica/mística. Vide ainda Bunker, A. (1952), "The feast of Tantalus", *Psychoanalytic Quarterly* 21: 355-372, ao ver no comportamento de Tântalo a expressão de



de Píndaro, Pélops continuava a integrar-se entre os "muitas maravilhas" - θαυματὰ πολλά (*O.* 1.28), possuindo um "ombro brilhante" - φαίδιμος ὤμος, desde que Cloto o retirara do divino caldeirão; nascera entre os deuses e haveria de experimentar uma morte mística também entre eles. Tântalo não sacrificaria materialmente o seu filho com um cutelo, cozinhando-o em água e dando-o a comer aos deuses, mas proporcionava a ocasião para o seu rapto, pelo senhor das águas, Posídon, detentor de um tridente (*O.* 1.40-41 ἀγλαοτριάινας), e que amara (ἐράω) o jovem desde o seu nascimento. Esse desejo, porém, advinha de uma excepcionalidade ingénita, já que Píndaro também erradica a origem do ombro marfinoso de Pélops como dádiva divina reparadora.

Pélops estaria assim associado à introdução de uma prática pederástica<sup>95</sup>, gerando um padrão comportamental, seguido na esfera divina (e.g. rapto de Ganimedes, por Zeus - *O.* 1.43-45) e também no panorama humano em geral e da sua descendência em particular (vd. Crisipo). O processo marcaria o término de uma fase da vida, num determinado contexto familiar, sendo por isso, em termos materiais, necessário o

---

um ritual de iniciação aplicado a Pélops. Cf. Schrempp, G., Hansen, W. (2002), *Myth: a new symposium*, Bloomington, Indiana University Press: esp. 25-26; Comstock, G., Henking, S. (1997), *Queering religion*, London, Continuum International Publishing Group: 33.

<sup>95</sup> Sergent 1987: 64-65 refere a prática da pederastia entre os cretenses, sendo já conhecida nos tempos micénicos. O homoerotismo assumia por vezes contornos de pederastia (*paiderasteia*), sempre que um homem mais velho exprimia o seu afecto por um jovem. A introdução deste último na vida adulta passava pela transmissão de valores e experiência, por parte do elemento mais velho, qual figura paterna; e até pela dádiva de presentes, sem que tal significasse necessariamente um envolvimento sexual. No caso em apreço, provavelmente a abdução de Pélops por Posídon terá sido anterior à de Ganimedes (δευτέρῳ χρόνῳ) por Zeus (Pi. *O.* 1.43-45), conforme salienta a análise de Percy III, W. (1998), *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, Urbana, University of Illinois Press: 53. Pélops surge, assim, como um primeiro Ganimedes, na sua relação pederástica. Por seu turno, estudos como os de Giannessi, F., Wiseman, T. (2006), *Classics in progress: essays on ancient Greece and Rome*, Oxford/New York, Oxford University Press: esp. 352-353; Dynes, W., Donaldson, S. (1992), *Homosexuality in the ancient world*, New York, Taylor & Francis: esp. 120-124; Maugeri, A. (2005), *Variational Analysis and Applications*, New York, Springer: 532 exprimem estranheza pelo facto de Posídon ter iniciado um relacionamento com um recém-nascido, acabado de sair do caldeirão de Cloto. Com efeito, teria sido o novo esplendor com que Pélops ressurgiria após a *kreourgia*, que autores como Apolodoro referem ter suscitado o desejo de Posídon (*Epit.* 2.3: ὅτι Πέλωι σφαγεῖς ἐν τῷ τῶν θεῶν ἐράνῳ καὶ καθηγηθεὶς ὡραιότερος ἐν τῇ ἀναζώσει γέγονε, καὶ κάλλει διενεγκὼν Ποσειδῶνος ἐρώμενος γίνεται, ὃς αὐτῷ δίδωσιν ἄρμα ὑπόπτερον, "Pélops, depois de ter sido morto e cozinhado no banquete dos deuses, veio mais resplandecente do que alguma vez, quando voltou à vida novamente, e devido à sua beleza extrema tornou-se dilecto de Posídon, que lhe ofertou uma carruagem alada"). Vd. Köhnken, A. (1974), "Pindar as Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in Olympian 1", *CQ* 24. 2: 199-206; Kakridis, J. (1930), "Die Pelopssage bei Pindar", *Philologus* 85:463-477; Krummen, E. (1991), "Pindar and Festive Performance", *CR* 41: 295-297; Neill, J. (2008), *The origins and role of same-sex relations in human societies*, Jefferson/North Carolina/ London, McFarland: esp. 147-148; Lear, A., Cantarella, E. (2009), *Images of Ancient Greek Pederasty: Boys Were Their Gods*, New York, Routledge: esp. 7, 149, 235; Dover, K. (1989), *Greek homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press: esp. 198; Troca Pereira, R. (2010), "Orquídeas: Ensaio sobre a Intimidade na Antiguidade Clássica", *Digressus* 10: 50-96.

afastamento espacial do neófito (ἐρόμενος) e a sua orientação por um tutor mais experiente (ἐράστης). No caso, Pélops é retirado do festim celebrativo de seu pai, por Posídon, que o conduz até à "morada de Zeus" - δῶμα Διός (*O.* 1.47). O indivíduo seria depois devolvido ao seu meio, para dar início a uma nova fase da sua vida – no exemplo em apreço, verifica-se o retorno de Pélops ao pai, fazendo-o então participar do castigo recebido pela partilha de segredos e alimentos divinos, e abandonar o convívio celestial, para tornar novamente (πάλιν) à esfera dos mortais (*O.* 1.65-66: τοῦνεκα προῆκαν υἱὸν ἀθάνατοί οἱ πάλιν | μετὰ τὸ ταχύποτμον αὖτις ἀνέρων ἔθνος, “Por esse motivo, os imortais mandaram o filho [de Tântalo] de novo para a fugaz raça dos homens”). Mas essa descida do alto do Olimpo à terra não se manifestava na perda de qualidade de Pélops. Após ter ultrapassado o seu estado imberbe, característico da relação pederástica (*O.* 1.67-71), Pélops encontrava-se pronto a cumprir a fase seguinte da condição humana, i.e., uma vida de relacionamentos heterossexuais. Preparava-se então para contrair matrimónio e dessa forma alcançar poder social, entre os homens. E quando se acerca sozinho do mar para invocar o deus com quem havia partilhado a experiência iniciatória (*O.* 1.73: εὐτρίανος), no sentido de este lhe fornecer a mais veloz das suas carruagens para vencer Enómao, não denota cobardia: ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἄναλκιν οὐ φῶια λαμβάνει, “Um grande perigo não se apossa de um homem covarde” (*O.* 1.81). Argumenta, inclusivamente, ser preferível o risco a uma "velhice sem reconhecimento" - ἀνώνυμον γῆρας. Na realidade, Pélops solicita o auxílio divino, como sinal de *charis*, apenas para complementar a sua coragem e o valor que já tem, a título de retribuição do "afecto de Cípria" - φιλία Κυπρίας (*O.* 1.75) que os unia: τὸ δὲ πρᾶξιν φίλαν δίδοι (*O.* 1.85).

As peripécias conducentes ao casamento de Pélops constituiriam, não apenas parte de um ritual de iniciação, mas também denunciavam o espírito agónico que caracterizava os Gregos. Convirá, pois, neste sentido, atender ao facto de a instituição de vários Jogos Panhelénicos se prender com rituais de contornos análogos: ritos de compensação<sup>96</sup>, que pressupõem a ‘morte’ ou transferência de um

<sup>96</sup> Considere-se a origem dos Jogos Píticos, fundados por Apolo, para compensar a morte da serpente Pitão (Clem. Al. *Protr.* 1.2, 2.1; cf., numa outra versão, a fundação dos mesmos Jogos por Diomedes, em honra de Apolo, Paus. 2.32.2); dos Jogos Ístmicos, por Sísifo, pela morte de Palémon, em Pi. frs. 5, 6 Bergk; Paus. 2.1.3; Clem. Al. *Protr.* 2.29; dos Jogos Nemeus, pelos Sete contra Tebas, pela morte de Ofeltes, em E. *Hyps.* 97-103; Apollod. 3.6.4; Clem. Al. *Protr.* 2.29. Cf. B. fr. 8.12 Jebb. Observe-se, aliás, o costume de se celebrarem jogos aquando da morte de um herói, na épica, como os promovidos em honra de Pátroclo, *Il.* 23. A propósito do erotismo dos jogos, vd. Carne-Ross, D. (1985), *Pindar*, New Haven/London, Yale University Press.

estado juvenil para a condição de adulto. Assim, o mito apresenta-se como causa (*aition*) de um cerimonial (cf. Paus. 6.20.9).

Posídon facultaria um expediente similar ao que havia anteriormente utilizado no rapto de Pélops (cavalos alados<sup>97</sup> e um corcel de ouro), permitindo-lhe vencer Enómao, desposar a sua filha Hipodamia<sup>98</sup>, garantir descendência para assegurar a continuidade do poder e obter culto *post mortem*, pelo reconhecimento da sua *arete*. O elemento hípico tornou-se crucial e determinante na vida de Pélops, tanto que continuaria presente, denunciando um carácter comportamental, nos seus descendentes, donde o epíteto utilizado na cena euripidiana, "Atreu, criador de cavalos" - Ἀτρέος ἵπποβότα (*Or.* 1000). Assim como Pélops contava com a dádiva de Posídon, Enómao dispunha dos cavalos ofertados pelo pai, Ares. Deste modo, assiste-se a uma luta que opõe, tanto na esfera divina como humana, duas gerações. Enómao, que pretendia conservar para si a posse da filha, por outras palavras, do seu poder (motivado pela paixão, ou pelo desejo de evitar o oráculo nefasto), contava com o apoio de uma divindade mais recente. Pélops, por seu turno, representava uma geração mais nova, que procurava o poder, da mesma forma que o seu protector, pertencente uma linhagem divina mais antiga, tencionava conservá-lo. Nesta luta, que reproduzia uma tendência agónica intrínseca à raça humana, Pélops fazia uso de um outro comportamento vetusto – o dolo (vd. *supra*, capítulo 1).

Embora Píndaro apenas admita, na sua versão, "sacrifícios fúnebres" - αἵμακουρία enquanto forma de homenagear o túmulo de Pélops, e reporte a vitória do Tantálida sobre Enómao como uma mera superação da sua força (βία), graças à virtude do herói auxiliada por Posídon, a tragédia denunciaria mais alguns dados. Eis, por conseguinte, a exploração do *topos* do gume de que Pélops se serve para retalhar carne humana, reincidindo ou quiçá iniciando um padrão comportamental que, como a sua *arete*, teria transmissão consanguínea para a descendência<sup>99</sup>. Ao

<sup>97</sup> Note-se o equivalente de excelência em Ferenico, o equídeo de Hierão.

<sup>98</sup> Vd. Hansen, W. (2000) "The Winning of Hippodameia", *TAPhA* 130: 19-40.

<sup>99</sup> Considere-se o facto de o filho de Tântalo, Pélops, utilizar a espada para de novo cortar a carne de um ser humano, desta feita, de Enómao, um *xenos*. O gume é apresentado na *anagnorisis* de Orestes e Ifigénia. A espada com que Pélops mata Enómao é o objecto material que simboliza uma culpa hereditária transmitida por várias gerações. Assim, seria dada por Pélops ao seu filho Atreu, e por este a Agamémnon. Chegaria por fim a Orestes, o último a vê-la, segundo o retrato euripidiano (*IT* 822), após tê-la encontrado escondida no quarto de Ifigénia (*IT* 826). Constituiria, na peça, um dos três elementos comprovativos da identidade de Orestes, evitando assim que Ifigénia desse continuidade ao paradigma do sacrifício de *philoí* e *authentéis*. Constata-se, deste modo, a existência de uma tentativa evidente de (re)harmonização, tanto da esfera divina, como humana, conforme se comprovará na apreciação sincrónica da casa de Agamémnon.

atentar contra a vida de Enómao, pai daquela que viria a tornar-se sua esposa e também anfitrião da prova em que participava (cf. E. *IT.* 824-825), estaria a revelar-se um *authentēs* e, simultaneamente, a vingar o desrespeito de Enómao pela *xenia* (na medida em que matara vários pretendentes recebidos no seu lar – S. fr. 473 Radt. Cf. Paus. 6.21.9-11), através de um acto também ele desrespeitoso e impiedoso. Tal atitude projecta-se nas gerações subsequentes, como se analisará em ocasião ulterior, caso a caso. Não obstante, o comportamento de Pélops, no seu relacionamento com o plano divino, em particular com Posídon, contrasta com o evidenciado por Tântalo, na geração anterior. Denuncia uma maior lucidez, moderação e consciência dos limites.

Embora o auxílio divino a Pélops seja consensual, versões há que lhe adicionam a intervenção de Mírtilo (cf. S. *El.* 509-511; E. *Or.* 888-892; Pherecyd. *schol.* S. *El.* 504) - dado marginal e dispensável, que não surge na primeira *Olímpica* de Píndaro, nem em *Ifigénia Táurica*, de Eurípides.

As mortes, tanto de Enómao<sup>100</sup> como de Mírtilo, indicam uma subjugação total / abolição de inimigos. Se Enómao constituía um adversário político e familiar, Mírtilo também o era, por se tratar de um concorrente. Ambas as mortes traduzir-se-iam, na realidade, numa única, se considerado Mírtilo como extensão do desejo sexual de Enómao relativamente à sua filha. Embora fosse um homem de branda coragem, já derrotado e subordinado como cocheiro a Enómao, apresentava a força da revolta, que o levava a considerar Pélops como o meio de expressar o seu desejo. Essa ambição facilitava a crença na promessa feita por Pélops de passar uma noite com Hipodamia, em troca da traição a Enómao (Paus. 8.14.11: Ἰπποδαμείας δὲ ἦρα μὲν καὶ αὐτὸς ὁ Μυρτίλος, ἐς δὲ τὸν ἀγῶνα ἀτόλμως ἔχων ὑπέϊκε καὶ ἡνιόχει τῷ Οἰνομάῳ, "O próprio Mírtilo também amava Hipodamia, mas falhando-lhe a coragem, abandonou a competição e serviu Enómao como seu cocheiro").

A derrota pública de Enómao manifesta-se em termos físicos e anímicos - daí, a sua morte, processada no decurso da corrida, devido à intervenção de Mírtilo; ou perpetrada por Pélops (cf. Apollod. *Epit.* 2.7: κατὰ δέ τινας ἀναιρεθῆναι ὑπὸ τοῦ Πέλοπος, "mas, de acordo com alguns, ele foi morto por Pélops"); ou por um acto

<sup>100</sup> Uma caracterização mais aprofundada da figura de Enómao, assim como dos episódios com ele relacionados, terá sido feita nas tragédias perdidas com o seu nome, da autoria de Sófocles (cf. fr. 474 Radt) e Eurípides (cf. fr. 574 Kannicht; Clem. Al. *Strom.* 6). Embora se desconheça a relação entre ambas, Eurípides terá apresentado Enómao como um progenitor infeliz. Vd. Webster, T. (1967), *The Tragedies of Euripides*, London, Methuen: 115.

suicida (cf. D.S. 4.73.6: 'Ο δ' Οινόμαος τὸ λόγιον τετελέσθαι νομίζων, καὶ διὰ τὴν λύπην ἀθυμήσας, αὐτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μετέστησε, “Enómao, crendo que o oráculo já se tinha cumprido, deixa-se levar ao desespero e inflige a morte a si próprio”), reflectia fisicamente, em qualquer das versões, uma ruína pessoal e social.

Hipodamia constituía, pelo significado desde logo apresentado no seu nome<sup>101</sup>, o mais apropriado prémio de uma competição equestre: ἵππος - δαμάζω. Porém, a jovem representava mais do que uma mera recompensa agónica, neste caso, denotativa da *time* do vencedor<sup>102</sup>. Comportava o poder, na forma do reino de seu pai, e na potencialidade de gerar descendência que conservasse esse domínio. A sua consciência face a esses vectores justificaria uma vez mais, na esfera humana, um conflito sexual. Condicionaria a sua atitude face a Crisipo (vd. *supra*)<sup>103</sup>, para assegurar a transmissão do poder para a sua descendência, em detrimento do fruto de uma relação extraconjugal do esposo, que o reproduzia em muito. Assim, Pélops lança Mírtilo ao mar, não sem que o cocheiro tivesse amaldiçoado a raça de Pélops<sup>104</sup>. Este, para evitar a prossecução da maldição de Mírtilo (Paus. 2.18.2: “ὁ Μυρτίλου προστρόπαιος”), ergueu, no Peloponeso, o primeiro templo consagrado a Hermes (Paus. 5.15.5.) e homenageou os pretendentes mortos por Enómao<sup>105</sup>. Pélops

<sup>101</sup> A propósito da consideração do princípio *nomen omen*, vd. Ar. Nu.60-77; Pl. Cra. 435e.

<sup>102</sup> Embora a guerra fosse entendida como um 'assunto de homens' (Il. 6.492: πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει), as mulheres detinham uma funcionalidade essencial, mesmo permanecendo no lar, ao cuidar da educação dos filhos pequenos e ao preservar o *oikos*, na ausência do esposo. Além do mais, se da facção vencida, constituíam prémios de guerra e símbolos de *status*, para honrar a *time* dos combatentes. Considerem-se, a propósito, as cativas troianas, distribuídas, entre os gregos, enquanto 'prémio de guerra' - χειρῶν γέρας (Il. 9.344), tais como Briseida (Il. 1.133-134, 184-186), Hécuba, Cassandra, Andrómaca, entre diversas outras. A cena trágica mostrou-se profusa em reportar os lamentos, ansiedades e receios das cativas (vd. S. Ant.; E. Hec., Andr., Tr., IA, a título exemplificativo. De notar ainda obras perdidas, como S. AikhmaLotides, Polyxena). Por vezes, as figuras femininas apresentavam atitudes altruístas, submetendo-se ao sacrifício, em prole da sua *polis*, como Ifigénia e Polixena. Vd. Hooff, A. (1990), *From autothanasia to suicide: self-killing in classical antiquity*, London/New York, Routledge; Tetlow, E. (2005), *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society: Ancient Greece*, 2, New York/London, Continuum International Publishing Group: esp. 111-116; Dué, C. (2006), *The captive woman's lament in Greek tragedy*, Austin, University of Texas Press; Bouvrie, S. (1990), *Women in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press; Foley, H. (2001), *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press; Blundell, S. (1995), *Women in ancient Greece*, 2, Cambridge, Harvard University Press: 47-57.

<sup>103</sup> Vd. Warhol-Down, R. (1997), *Feminisms, Revised Edition: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, New Brunswick, Rutgers University Press: esp. 1078. Cf. Glibert-Thirry, A. (1977), "La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius", *RPhL* 75.27: 393-435.

<sup>104</sup> Vd. E. Or. 979-1000; *schol.* E. Or. 998; *schol.* Pi. O. 1.114; D.S. 4.73; Paus. 5.1.7: ἀποτρέπομενον τὸ ἐπὶ τῷ Μυρτίλου θανάτῳ μῆνιμα ἐκ τοῦ θεοῦ, "tendo por propósito evitar a ira divina pela morte de Mírtilo". Vd. Pattaro, E., Shiner, R., Rottleuthner, H., Peczenik, A., Sartor, G. ed. (2005), *A treatise of legal philosophy and general jurisprudence*, Berlin/Dordrecht/Heidelberg/New York: Springer Dordrecht: 33.

<sup>105</sup> Note-se a ligação entre os jogos e os ritos fúnebres, aproveitando insídias para o enterro dos mortos e a sua homenagem, como sucede em *Ilíada* 23-24, a propósito dos funerais de Pátroclo esp. 108--883)

demonstrava assim, com a sua atitude, um misto de prevenção e de respeito aos deuses. Aliás, a morte de Enómao poderia aliar-se à vontade de Zeus, que lhe terá fulminado com o raio a casa (Paus. 5.20.6).

### 2.2.3. *Tantálidas: o seguimento da culpa – Niobe*

Igualmente reveladora do tipo de ancestrais que a precederam foi a figura de Níobe<sup>106</sup>. O drama da sua existência chamou a atenção de diversos autores (cf. Pl. *R.* 2.380a; Arist. *Po.* 1456a), designadamente de Ésquilo e Sófocles, em tragédias actualmente perdidas, como *Niobe*, da autoria do primeiro, provavelmente incluída numa trilogia, a par de outras figuras femininas sujeitas a metamorfose (e.g. Calisto, Atalante). Também a Sófocles se atribui um drama sob a designação de *Niobe*<sup>107</sup>, remanescendo sob forma fragmentária. De início abençoada com uma vasta prole (εὐτεκνος), Níobe toma uma atitude hubrística, reveladora de um orgulho desmedido, qual Tântalo, face a Leto, ao vangloriar-se da superioridade da sua progénie. Consequentemente, Apolo e Ártemis matam-lhe a descendência – seis rapazes e outras tantas raparigas (*Il.* 24.603: δώδεκα)<sup>108</sup>, à excepção de Amiclas e Melibeia -, deixando-a insepulta por nove dias. A dura consciência que tomara do acto de *hybris* que havia cometido, como seria natural em qualquer mãe, vaidosa pelos filhos e vazia após a sua morte, fá-la preservar um silêncio exterior (cf. A. fr. 154a6-7 Radt:

---

e de Heitor (esp. 776-804), respectivamente. Vd. Hinckley, L. (1986), "Patroclus' Funeral Games and Homer's Character Portrayal", *CJ* 81: 209-221; Bell, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press; Willcock, M. (1973), "The Funeral Games of Patroklos", *BICS* 20, 1-11; Scott, W. (1997), "The Etiquette of Games in *Iliad* 23", *GRBS* 38: 213-227; Kyle, D. (2007), *Sport and spectacle in the ancient world*, Malden/Oxford/Carlton, Wiley-Blackwell: esp. 54-71.

<sup>106</sup> Níobe surge, ora como filha, ora como irmã de Pélops (*Il.* 24.602-617; Paus 1.21.3, 8.2.5. Cf. filiação de Assáon e amor incestuoso, em Parth. 33 e a sua aproximação a Ítis (*schol. Od.* 19.518). É pelo seu comportamento paradigmático, em termos de tristeza e de ruína, que Níobe surge contemplada nos discursos de Antígona (S. *Ant.* 832-833) e de Electra (S. *El.* 149-152). Vd. Keuls, E. (1978), "Aeschylus' Niobe and Apulian Funerary Symbolism", *ZPE* 30: 41-68; Hollis, A. (1997), "A New Fragment on Niobe and the Text of Propertius 2.20.8", *CQ* 47. 2: 578-582; Lightfoot, J. ed. (1990), *The poetical fragments and the Erōtika pathēmata*, New York, Oxford University Press: esp. 542-3.

<sup>107</sup> Battezzato, L. ed. (2003), *Tradizione testuale e ricezione letteraria antica della tragedia greca*, Amsterdam, Hakkert, a propósito de um possível aproveitamento da *Niobe* sofocleana, em Ov. *Met.* 6.146-312. Por seu turno, Kamerbeek, J. (1978), *The Plays of Sophocles: Commentaries*, 3, Leiden, Brill: 150 comenta a propósito da existência de uma similitude/paralelismo entre as figuras de Antígona e de Niobe (cf. S. *Ant.* 831). Vd. Carden, R. (1974), *The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary*, Berlin/New York, Walter de Gruyter: 172.

<sup>108</sup> O número de filhos atribuído a Niobe varia consoante os autores. A *Iliáda* contava uma prole de doze (24.603: δώδεκα παῖδες). Já Apollod. 3.5.6 reportava a visão de Hesíodo – dez rapazes e dez raparigas. Porém, Ael. *VH* 12.36 menciona que Hesíodo atribuía a Niobe nove filhos e dez filhas. Os autores trágicos, por seu turno, avançam com o número de catorze descendentes. Vd. *schol. E. Ph.* 159, para informações respeitantes a outros autores, como Álcman (dezoito), Safo (seis) ou Heródoto (quatro), a título ilustrativo.

ἐφημένη τάφον | τέκνοις ἐπῳζει - ὡ τοῖς τεθνηκόσιν, "Sentou-se sobre o túmulo e lamentou os filhos mortos")<sup>109</sup>, mas certamente um ruidoso confluír, no seu íntimo, de sentimentos extremos de culpa, remorso e perda. Desesperada, Níobe suicida-se, precipitando-se de um rochedo (*katapontismos*). Os momentos seguintes variam consoante a versão tebana ou lídia do mito (Parth. 33: Διαφόρως δὲ καὶ τοῖς πολλοῖς ἱστορεῖται καὶ τὰ Νιόβης, "A história de Níobe conheceu diferentes versões conforme as fontes"). O choro voluptuoso, normalmente associado a esta figura, reflectiria, desde logo, o seu pesar face ao mal que se abatia sobre a casa de Tântalo. Afinal, essa tradição de desaires poria também cobro ao casamento (A. fr. 154a5 Radt: ὁρᾶτε τοῦπι[τ]έρμιον γάμου. Cf. Plu. *De Musica* 15, a propósito de um péan composto por Píndaro relativo ao matrimónio de Níobe) a que Tântalo (nesta versão, seu pai) a havia condenado (A. fr. 154a Radt: ἡ δ' οὐ]δὲν εἰ μὴ πατέρ' ἀναστέ[νειν ἔχει). E se o rito nupcial comportava notórias semelhanças com o de um funeral<sup>110</sup>, o que seria ominoso, no caso de Níobe, constata, de igual modo, uma inversão, ao verificar-se a impossibilidade de a jovem permanecer no seu novo lar (cf. A. fr. 154a Radt: αὐθις] μὲν ἦξει δεῦρο Ταντάλου βία, | ἐπ' ἀγ]κόμιστρα τῆσδε καὶ πεφα[σμένος.), a julgar pelo que corrobora também a versão de Apolodoro (3.5.6: αὐτὴ δὲ Νιόβη Θήβας ἀπολιποῦσα πρὸς τὸν πατέρα Τάνταλον ἦκεν εἰς Σίπυλον, κάκει Διὶ εὐξαμένη τὴν μορφήν εἰς λίθον μετέβαλε "Mas a própria Níobe abandonou Tebas e foi para junto do pai Tântalo, em Sípilo"). O altar do seu matrimónio assumiria a forma de um túmulo de lamentações (cf. E. *Ph.* 159-160), sobre o qual deplorava o infortúnio da sua descendência (A. fr. 154a Radt: θρηνο]ῦσα τὴν πάλαιναν εὐμορφον φύην). Na cena esquiliana, apesar de a obra receber o seu nome, deverá ter permanecido demoradamente ausente de cena ou em silêncio, o que constituía uma forma de criar expectativa em torno da figura (Ar. *Ra.* 912-913: τὸ πρόσωπον οὐχὶ δειχνύς ... γρύζοντας οὐδὲ τουτί), quicá velada (θρηνο]ῦσα, no sentido de σκέπο]ῦσα. Cf. *anakalypteria*). A deploração extrema de Níobe conformava uma experiência de morte em vida (cf. Arist. *EN* 1148a), que encontraria prolongamento na sua metamorfose (e conseqüente imortalidade) em rocha. O

<sup>109</sup> Vd. Taplin, O. (1972), "Aeschylean Silences and Silences in Aeschylus", *HSPH* 76: 57-97. Por seu turno, Dignan, F. (1905), *The Idle Actor in Aeschylus*, Chicago, The University of Chicago Press: 7, 31 disserta a respeito da exploração do efeito de certas personagens, garantindo a força e o sentido dramático das primeiras palavras que quebram o silêncio.

<sup>110</sup> Vd. McHardy, F., Robson, J., Harvey, D. eds. (2008), *Lost Dramas of Classical Athens*, Exeter, Univeresity of Exeter Press: 113-127; Heyworth, S. (2009), *Cynthia: A Companion to the Text of Propertius*, Oxford/New York, Oxford University Press: esp. 194-195, 573.

motivo do rochedo surge novamente na família de Tântalo, denotando, simbolicamente, uma continuidade no relacionamento entre a impiedade e insolência humanas e uma esfera divina irada e justiceira. Combinar-se-ia assim o seu desejo de lamentar para todo o sempre tamanha dor, com a ânsia de pôr cobro ao sofrimento e atingir um estado de insensibilidade. Ademais, Níobe efectuará, na casa a que pertence, uma ponte entre uma herança comportamental do passado e erros futuros<sup>111</sup>.

Porém, se a tradição acreditava na sua metamorfose em pedra, no monte Sípilo (*Il.* 24.602-620. Cf. Apollod. 3.5.6: καὶ χεῖται δάκρυα νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν τοῦ λίθου, “E aí [monte Sípilo], orando a Zeus, foi transformada numa rocha e lágrimas fluíam noite e dia da pedra”), como punição pela afronta a Leto (cf. Nonn. *D.* 43.425: ἀκαχίζειν), Paléfato racionaliza a questão e apelida de loucos os que seguem essa versão (Palaeph. 8: εὐήθης ἐστὶ).

#### 2.2.4. *Tantálidas: a segunda geração - Crisipo*

Reconhecem-se a Pélops vários filhos, com importância distinta para os objectivos desta reflexão<sup>112</sup>. Neles constata-se atitudes e comportamentos denotativos de insolência, imoderação e impiedade, típicos de uma aptência de cariz familiar para incorrer em condutas faltosas, relatadas por autores tardios. De considerar, pois, o procedimento tempestuoso de Alcátoo, ao matar o filho Calípole com uma acha, quando este interrompeu a celebração de um sacrifício a Apolo, para reportar a morte do seu irmão Equépolis (Paus. 1.42.6). Julgava, com essa acção violenta, estar a vingar um comportamento alegadamente impiedoso. Outro exemplo demonstrativo da índole dos Pelópidas é Piteu, que assume um desempenho doloso, ao inebriar o seu anfitrião Egeu, promovendo de seguida o relacionamento deste com a sua filha Etra (cf. Plu. *Thes.* 3.4). Pretendia dessa forma garantir uma geração valorosa, que encontraria no seu neto Teseu (Apollod. 3.15.6; *Epit.* 1.19).

<sup>111</sup> De notar é em especial a intervenção de Ártemis. *Vide infra* n. 142, relativamente à particular ligação da divindade à casa dos tantálidas.

<sup>112</sup> Entre a descendência de Pélops e Hipodamia, contam-se Alcátoo, Atreu, Tiestes, Dias, Hipalcimo, Astidamia, Nicipe, Copreu, Eurídice, Plístenes, Piteu.



Um outro descendente de Pélops deverá igualmente receber destaque, enquanto réplica do processo de maturidade vivido pelo pai. Trata-se de Crisipo<sup>113</sup>, fruto do relacionamento de Pélops com uma ninfa. O seu misticismo está patente no próprio nome, etimologicamente o 'cavalo de ouro', por alusão tanto à carruagem utilizada por Posídon para raptar o seu predilecto, como ao veículo cedido pela divindade a Pélops, para que vencesse a competição com Enómao. Crisipo assume-se, assim, como o herdeiro da 'iniciação' de seu pai.

Laio, pai de Édipo, obrigado a recorrer à hospitalidade de Pélops<sup>114</sup>, propusera-se ensinar Crisipo a conduzir um carro de cavalos. Porém, logo que recuperou o seu reino, tomado de *akrasia*, raptou<sup>115</sup> o formoso mancebo, durante os Jogos Nemeus. O acto impulsivo e hubrístico de Laio adoptaria contornos de uma auto-castração destrutiva. Já Crisipo duplica a figura de seu pai, passiva, aquando do banquete proporcionado pelo progenitor, Tântalo; e submissa face a Posídon, que assume, no rapto, uma posição parental erotizada.

A abdução assume-se como um elemento recorrente na linha genealógica dos Atridas. Trata-se de uma propensão familiar, repetida em diferentes gerações - raptar e (ou) ser raptado. Primeiramente a iniciativa partia de divindades, movidas pelo desejo sexual; detinha um pendor didáctico e demonstrava-se na forma de relacionamentos pederásticos. De salientar os raptos de Ganimedes por Zeus, ancestral divino dos Atridas; e de Pélops, por Posídon. Porém, com o avançar das gerações, constata-se um afastamento progressivo da esfera divina, o que, no caso, se manifestará numa humanização de toda a prática. Deste modo, o filho de Pélops seria abduzido, já não por uma divindade, mas por um homem - Laio<sup>116</sup>, o que denota uma degradação, quer no seu percurso de maturidade, pela perda de estatuto do *erastes*; quer no seu processo de ascensão, ainda que temporária, à morada e ao convívio divinos. O rapto efectuado por Laio terá humanizado por completo a prática

<sup>113</sup> Ainda que não se saiba exactamente quando surgiu o mito de Crisipo, *vide* os fragmentos da tragédia perdida de Eurípides, *Crisipo* (Ael. *VH* 2.21). Cf. Collard, C., Cropp, M. (2008), *Euripides. Fragments*, Cambridge, Harvard University Press: 459-471; Kannicht, R. ed. (2004), *Tragicorum Graecorum Fragmenta: Euripides*, 5, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

<sup>114</sup> Laio abrigara-se junto de Pélops, dada a existência de laços de família. Havia sido destituído do seu trono por Lico, descendente das Pleíades e, através delas, de Tântalo. A aproximação entre Pisa e Tebas pode atestar-se através de outros relacionamentos, como o de Níobe, irmã de Pélops e filha de Tântalo, esposa de Anfion, rei de Tebas (vd. *Il.* 24.602-617; Apollod. 3.5.5). Vd. n. 78.

<sup>115</sup> A identidade do raptor de Crisipo não reunia consenso nas fontes literárias da Antiguidade (cf., na literatura latina, Hyg. *Fab.* 271 Marshall, ao atribuir a abdução a Teseu: *Chrysippus Pelopis filius quem Theseus ludis rapuit*, "Crisipo, filho de Pélops, que Teseu abduziu dos jogos").

<sup>116</sup> De notar, porém, a versão encontrada em Praxill. *apud* Ath. 602f-603a, que considera a existência de uma rivalidade entre Laio e Zeus, o qual tomaria Crisipo.

pederástica (Ael. *NA* 6.15) e instituído um *eros athemitos, paranomos*, perverso e contrário à 'normalidade' conjugal, o que motivaria o castigo de Hera. Essa punição de Laio incluía a inibição de relacionamento conjugal, o que, não tendo sido respeitado, passou a castigo à sua linhagem. O comportamento ia assumir, entre os humanos, propensões pan-helénicas e estender-se-ia aos persas, a julgar por Heródoto (1.135)<sup>117</sup>.

A hostilidade e as imprecações sobre a casa de Laio denotam um conflito interno de Pélops motivado por um sentimento há muito reprimido, contra Tântalo e Posídon, que o inseriram nesse papel passivo do relacionamento homossexual. Pélops já havia expressado esse ressentimento ao matar o sogro Enómao e Mírtilo. Ao tornar-se pai, Pélops demonstra o desejo de reverter a posição a que se tinha visto relegado. Na realidade, embora o comportamento pederástico, no âmbito de um processo iniciático, não suscitasse reprovação, o rapto (*harpagion*) de Crisipo desagrada os deuses e perturba Pélops. Com efeito, este não fora consultado, não dera permissão, nem fora compensado pelo abductor<sup>118</sup>, como seria tradição seguida inclusivamente por Zeus, que providenciara um ramo de videira, a título de compensação aquando da subtracção de Ganimedes (vd. *schol. E. Tr.* 822). Ademais, este rapto mostrar-se-ia nefasto para os Tebanos e consubstanciaria um paralelo entre as casas de Pélops e de Laio, pelas figuras de Crisipo e de Édipo<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> Vd. Bremmer, J. (1980), "An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty", *Arethusa* 13-2: 279-298; Ferrari, G., (2002), *Figures of speech: men and maidens in ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press: esp. 143-144; Licht, H. (1932), *Sexual life in ancient Greece*, London, G. Routledge & sons, ltd.; Sergent 1987: esp. 67-70.

<sup>118</sup> Vd. Dynes, Donaldson 1992: 122.

<sup>119</sup> Tendo em conta os sentimentos que condicionavam a conduta de Pélops, poder-se-á afirmar que, na realidade, o destino não deve entender-se como algo puramente externo, mas antes uma consequência de conflitos internos. No caso em apreço, Zeus lançaria uma maldição sobre Laio, mediante a qual seria morto por um filho seu, a título de compensação a Pélops, o que refrearia, desde logo, o seu impulso sexual, que o levava a raptar Crisipo. Cedendo a esta autocastração imposta, nasceria Édipo, cuja exposição se apresenta como um sacrifício propiciatório. Todavia, quando Laio e Édipo se confrontam na encruzilhada (Τριπλαὶ ἀμαρτίαι), o dissídio que conduz à morte de Laio, em conformidade com o oráculo, não se limita a uma disputa pelo direito de passagem. Poderia existir, na realidade, um conflito passional por Crisipo, que a partir desse episódio não mais é referido no mito de Édipo (*schol. E. Ph.* 26, 66, 1760). O filho de Laio estabeleceria alguma analogia também com Pélops. Note-se que Édipo recebera de seu pai biológico, que deseja punir, uma motivação homoerótica da qual tenta libertar-se, ao casar-se com a mãe e ao proporcionar herdeiros ao pai, tomando o seu lugar e sobrepondo-se à sua 'castração/castidade' obrigada. Em ambos os casos, a obtenção do poder passaria pela luta com figuras paternas (Pélops com Enómao/Mírtilo e Édipo com Laio). Édipo daria assim prossecução oracular e enfrentaria a esfinge, uma punição ao povo de Tebas lançada por Hera, dada a falta de castigo infligido a Laio. A esfinge, símbolo de uma comunicação já não ascendente - entre homens e deuses, como o oráculo -, mas entre homens e animais, representaria o percurso edipidiano, desde a apresentação de um problema até à solução deste (*anagnorisis*, no caso de Édipo/Jocasta) e consequente morte (física ou figurada). Vd. Mastronarde, D. ed. (1994), *Euripides. Phoenissae*, Cambridge, Cambridge University Press; Lloyd-Jones, H. (2002), "Curses and

Crisipo viria a desaparecer do cenário mitológico, pese embora a divergência das versões existentes quanto às causas da sua morte e ao procedimento seguido<sup>120</sup>. De considerar porém que o óbito de Crisipo poderá estar ligado aos antepassados directos de Agamémnon e o seu móbil a uma propensão materno-feminina de Hipodamia em preservar o poder na sua linha sucessória (vd. *schol.* E. Or. 800). Porém, os processos utilizados por Hipodamia para erradicar Crisipo do seu seio familiar viriam a justificar a sua expulsão/fuga para a Argólida<sup>121</sup>, ou até mesmo o suicídio, quando interpelada pelo esposo. Ainda assim, o seu acto teria o efeito desejado, i.e., posteriormente a delegação do poder por parte de Pélops no filho Atreu (*Il.* 2.105).

Em suma, ao longo da vida de Pélops, a raça dos Pelópidas adquire um diversificado espólio de maldições, provenientes da derrota de Enómao, do dolo de Mítilo e do ressentimento decorrente dos factos relacionados com Crisipo. Os seus efeitos, aliados a uma propensão familiar para empreender/reincidir em determinadas escolhas/comportamentos faltosos far-se-iam sentir ao longo das gerações subsequentes, começando por Tiestes e Atreu. Serão eles a dar continuidade à existência de Crisipo, caso este tivesse apenas experimentado uma morte simbólica decorrente do ritual de iniciação, para depois 'renascer'.

---

Divine Anger in Early Greek Epic: The Pisander Scholion" *CQ* 52. 1: 1-14; Lessa, W. (1995), "Oedipus Type Tales in Oceania", in Edmunds, L., Dundes, A., *Oedipus: a folklore casebook*, Madison, University of Wisconsin Press: 56-75; Rusten, J. (1996), "Oedipus and Triviality", *CPh* 91. 2: 97-112; Devereux, G. (1953), "Why Oedipus Killed Laius - A Note on the Complementary Oedipus", *International Journal of Psycho-Analysis* 34: 132-141; Edmunds, L. (1996), *Oedipus: The Ancient Legend and Its Later Analogues*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press; Ross, J. (1982), "Oedipus Revisited—Laius and the 'Laius Complex'", *Psychoanalytic Study of the Child* 37:169-200; Athanassaki, L. (2003), "Transformations of Colonial Disruption into Narrative Continuity in Pindar's Epinician Odes", *CPh* 101: 93-128; Frey-Wehrin, C. (1992), "Oedipus in Gethsemane: Archetypal aspects of homosexuality", *Journal of Analytical Psychology* 37:173-185.

<sup>120</sup> Várias são as explicações avançadas relativamente à morte de Crisipo. Alguns consideravam que Hipodamia conseguira convencer Atreu e Tiestes a cometer o fratricídio (*schol.* *Il.*105). Note-se igualmente a tentativa vã de Hipodamia para incriminar Laio, ao matar o enteado com a sua espada, após a recusa de Tiestes e Atreu (ἀρνῆσαι μὲν οὐκ). O esclarecimento da situação e a reposição da verdade viria por Crisipo, já moribundo (*Ps-Plu.* 33). Outros testemunhos dão conta do suicídio de Crisipo, por forma a evitar um suposto sentimento de vergonha pela abordagem pederástica pouco abonatória de Laio (*schol.* E. *Ph.* 1760, tendo por base Pesandro). Considere-se ainda o assassinato de Crisipo por Pélops (*schol.* Th. 1.9). Vd. Belfiore, E. 2000: 34 sq., a respeito de inobservâncias da *philia* familiar; Verstraete, B. (1977), "Homosexuality in Ancient Greek and Roman Civilization", *Journal of Homosexuality* 3.1: 79-90; Ballif, M. (2001), *Seduction, sophistry, and the woman with the rhetorical figure*, Carbondale, Southern Illinois University Press; Calimach, A. (2007), "The Exquisite Corpse of Ganymede: An Ancient Gender Studies Discourse", *Thymos: Journal of Boyhood Studies*, 1.2: 117-137; Calimach, A. (2002), *Lovers' legends: the gay Greek myths*, New Rochelle, Haiduk Press.

<sup>121</sup> Vd. *schol.* E. *Ph.* 1760; Apollod. 3.5.5; Ael. *VH* 13.5; Ath. 603 sq.; Paus. 6.20.7.

### 2.2.5. Tantálidas: a segunda geração - Teseu e Atreu

Expulsos por Pélops, seu pai, Atreu e Tiestes alcançariam um território cuja soberania, mediante um oráculo, deveria ser atribuída a 'um filho de Pélops' (Apollod. *Epit.* 2.11: χρησμοῦ γὰρ γεγονότος τοῖς Μυκηναίοις ἐλέσθαι βασιλέα Πελοπίδην, μετεπέμψαντο Ἀτρέα καὶ Θυέστην, “É que os micénicos haviam recebido um oráculo que os obrigava a escolher um pelópida para seu rei, e eles convocaram Atreu e Tiestes”) – tratava-se de Micenas, um topónimo expressivo do espírito agónico, subversor e nefando que, no geral, motivava os seus habitantes<sup>122</sup>. Estando o reino desse território vacante e existindo ainda um laço de parentesco a ligar os pelópidas à família real recém-extinta<sup>123</sup>, Atreu e Tiestes apresentavam-se como os sucessores naturais ao seu governo. Porém, o regime político de Micenas não admitia uma monarquia dualista, o que, desde logo, desencadeou um confronto entre os dois candidatos naturais. Mas este condicionalismo teria constituído apenas um expediente para que os dois irmãos substituíssem os laços de φιλία fraternal e extravasassem aspectos característicos da sua linhagem. Assim, tornaram-se *authentéis* um do outro e entabularam um dissídio (πόλεμος. Cf. E. *Or.* 12), no qual digladiaram 'forças' (βίαι), com o objectivo de obter o poder régio.

No decurso desse processo, Atreu, ciente da sua vitória, concorda com a prova da apresentação do cordeiro de velo de ouro, sugerida por Tiestes para a determinação do soberano. Esse prodígio (E. *Or.* 1079-1012)<sup>124</sup> detinha um manifesto simbolismo.

<sup>122</sup> A origem do nome de Micenas surge relatada numa lenda relacionada com cogumelos (*myces*) que cobriam o solo da região, ingeridos por Perseu por ocasião de um passeio no campo com Andrómeda. Porque os cogumelos em causa detinham propriedades alucinogénias, aliás conhecidas por quem seguia alguns ritos indo-europeus e também os Mistérios de Elêusis, Perseu imaginou-se subitamente rodeado por uma cidade. Nesse local viria a fundar-se, de facto, a *polis* de *Mycenae*. Embora se desconheça o tipo de fungo ingerido, o *mycena haematopus*, para além de comportar as propriedades descritas no mito, constituirá uma representação metafórica do carácter sanguíneo reconhecido aos habitantes de Micenas. Vd. Hall, I., Stephenson, S., Buchanan, P., Yun, W., Cole, A. (2003), *Edible and Poisonous Mushrooms of the World*, Portland, Timber Press:163-165; Desjardin, J. (2007). "Bioluminescent *Mycena* species from Sao Paulo, Brazil", *Mycologia* 99.2: 317–331.

<sup>123</sup> A Perseu, fundador do reino e monarca da região, sucedera, no governo de Micenas, o filho Esténelo, que desposaria uma filha de Pélops, Astidamia. Todavia, quando o casal régio e o seu filho Euristeu, que havia investido contra os heraclidas, ainda da linha genealógica de Perseu, faleceram, impunha-se nomear o novo soberano, donde a oportunidade apresentada aos Atridas.

<sup>124</sup> Autores há que contemplam Pã como autor da dádiva (E. *El.* 699-705), ao passo que outras versões tardias e já latinas referem Zeus, que terá fornecido o cordeiro como *regni stabilimen* (Acc. frs. 169-177 Warmington).

Desde logo, representava retaliações divinas<sup>125</sup>, quer de Hermes sobre os Pelópidas, pelo assassinato do seu filho Mírtilo; quer de Ártemis (Apollod. *Epit.* 2.10: ὁ δὲ Ἀτρεὺς εὐξάμενός ποτε τῶν αὐτοῦ ποιμνίων, ὅπερ ἂν κάλλιστον γένηται, τοῦτο θῦσαι Ἀρτέμιδι, λέγουσιν ἄρνός φανείσης χρυσῆς ὅτι κατημέλησε τῆς εὐχῆς. “De facto, Atreu outrora prometera sacrificar a Ártemis o melhor dos seus cordeiros, mas quando um carneiro de ouro apareceu, dizem que negligenciou cumprir este voto”). O carneiro de velo de ouro permitia, assim, tanto uma integração do carácter de Atreu num panorama familiar de desrespeito por promessas, relembando Pélops face a Mírtilo<sup>126</sup>; como também a instituição de procedimentos insolentes e gravosos relativamente a Ártemis, que viriam a conservar-se na geração seguinte. Na altura, o cordeiro afirmava-se como símbolo do poder régio e, enquanto tal, representava um objecto de dissídio entre os dois irmãos tornados rivais políticos (E. *IT.* 811-813: Ὅρεσσης - λέγοιμ’ ἄν, ἀκοῇ πρῶτον Ἥλεκτρας τάδε: | Ἀτρώς Θυέστου τ’ οἶσθα γενομένην ἔριν; | Ἰφιγένεια - ἤκουσα: χρυσῆς ἄρνός ἦν νείκη πέρι, “Orestes – Direi primeiramente o que ouvi, de Electra. Sabes da luta que existiu entre Atreu e Tiestes? Ifigénia: Ouvi. A discussão referia-se ao cordeiro de ouro”). O *topos* é retomado na tragédia euripídiana como a causa primeira desencadeadora dos agravos entre os tantálidas (cf. *El.* 699-746). Como imagem de potestade, ainda que com um carácter mais arcaico e uma matriz rural e até bárbara (cf. a simbologia do velo de ouro da Cólquida na lenda dos Argonautas). O cordeiro dourado equivalia ao ceptro do poder (*Il.* 2.101: σκῆπτρον), transmitido pelas várias gerações, desde que Hefesto o passara a Zeus (*Il.* 2.105-108: αὐτὰρ ὁ αὖτε Πέλοψ δῶκ’ Ἀτρεΐ ποιμένι λαῶν, | Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολύαρνι Θυέστη, | αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ’ Ἀγαμέμνονι λείπε φορῆναι, | πολλῇσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν. “E Pélops, por seu turno, deu-o a Atreu, pastor dos povos, e Atreu, à sua morte, deixou-o a Tiestes, rico em rebanhos, e Tiestes deixou-o, por sua vez, a Agamémnon para que o criasse, de modo a tornar-se senhor de muitas ilhas e de toda a Argos”). Cf. Paus. 9.40.11-12).

Analizada no seu todo, a proposta de Tiestes traduzia uma atitude dolosa, fazendo valer a propensão da sua linhagem para o engano. Para o efeito pretendido, contaria

<sup>125</sup> A propósito dos acontecimentos que levaram à concepção do carneiro de velo de ouro, vd. Rosivach, V. (1978), "The 'Golden Lamb' Ode in Euripides' *Electra*", *CPh* 73. 3: 189-199.

<sup>126</sup> Note-se o epíteto de Atreu, enquanto homem sapiente e domador de cavalos, o que recorda a competição de Pélops com Enómao (*Il.* 2.60: εὐδεις Ἀτρέος υἱὲ δαΐφρονος ἵπποδάμοιο). Considere-se, a propósito, a referência a Atreu pelo epíteto ἵπποβῶτα, fazendo lembrar o seu pai Pélops e, consequentemente, as atitudes deste e de outros antepassados. Veja-se igualmente o epíteto de Pélops, enquanto progenitor de Atreu, o que denuncia, para além da ligação biológica, uma prossecução comportamental (cf. E. *Or.* 11: τοῦ δ’ Ἀτρεὺς ἔφω).

com a intervenção determinante da esposa de Atreu – Aérope. De novo o elemento feminino, embora secundarizado e com funções distintas das masculinas (Cf. X. *Oec.* 7.1-43), numa sociedade patriarcal (vd. Arist. *Pol.* 1.4), se revelava indispensável, não apenas para assegurar a continuidade do poder numa linha sucessória (gerar e educar os filhos - Plu. *Coniugalia Praecepta* 142c-d, assim como preservar a propriedade, na ausência do esposo - *Il.* 6.490-493; *Od.* 1.356-359), mas também para a sua obtenção. E, se Atreu e Tiestes davam prosseguimento a propensões genéticas para o crime, também Aérope carregava um considerável espólio hereditário de tendências comportamentais negativas. Tratava-se afinal de uma descendente da casa de Minos<sup>127</sup>, ilustrando, por isso, a continuidade das faltas da casa cretense, à qual pertenciam os seus avós, Minos e Pasífae, e também as suas tias Ariadne e Fedra (cf. Apollod. 3.1.2). Explica-se, assim, o seu carácter doloso, a sua insaciedade sexual (S. *Aj.* 1295-1297; Ar. *Ra.* 849-850)<sup>128</sup> e a consequente aleivosia conjugal. Com efeito, era impossível contornar a φύσις ou qualquer traço ingénito (E. fr. 444 Kannicht: ὃ δαῖμον, ὥς οὐκ ἔστ' ἀποστροφή βροτοῖς | τῶν ἐμφύτων τε καὶ θεηλάτων κακῶν, “Ó divindade, não é possível para os mortais evitar males nascidos

<sup>127</sup> Note-se a importância de considerar a figura de Minos, como antecedente de Agamémnon por via materna. Para além de ambos se afirmarem por um poderio marítimo de dimensões consideráveis, havendo Minos sido o primeiro a criar uma força naval para dominar os mares, transformando-se, assim, num talassocrata (Th. 1.4, 1.8.2-4, 1.9.1-3, D.S. 4.60.3. Cf. Polícrates, Hdt. 3.122.2; Agamémnon, Isoc. *Ep.* 12; ), há que referir o pendor hubristico (cf. Minos, Paus. 1.17.3; B. fr. 16[17]:52-128 Jebb) e destrutivo dos dois. Tal valia a Minos o epíteto de ὀλοόφρων (*Od.* 11.321-322), também aplicado em Agamémnon, como ὀλοῖῃσι φρεσὶ θύει (cf. acusação de Aquiles, *Il.* 1.342-344), embora não de forma exclusiva (e.g. Aquiles, possuidor de um ὀλοὸν κῆρ. *Il.* 14.139-142, 24.39). Em todos os casos, verifica-se a intervenção de um elemento desencadeador desse tipo de ressentimento furioso - o 'rpto' de Ariadne, no referente a Minos; a imperiosidade de retornar Criseida, no respeitante a Agamémnon; e a morte de Pátroclo, no que concerne a Aquiles. Por seu turno, a ira une-se à imagética destrutiva do fogo refulgente, no retrato de Heitor - ὀλοὸν πῦρ (*Il.* 15.605-608). Vd. Valeri, V. (2009), *Minos of Cnossos: King, Tyrant and Thalassocrat*, tese Dout., Austin, The University of Texas: esp. 2 n.4, ao dar conta da ambiguidade reconhecida na figura de Minos. Por essa razão deverá considerar-se a possibilidade da existência de duas figuras distintas, com o mesmo nome (vd. *Marmor Parium*, *FGrHist* 239 A 11, 19. Cf. D.S. 4.60.2-3, acerca de um Μίνωα τὸν δεῦτερον, "segundo Minos"). Cf. Wickersham, J. (1994), *Hegemony and Greek Historians*, Lanham, Rowman & Littlefield.

<sup>128</sup> A incapacidade de refrear desejos sexuais parece ter sido comum, tanto na esfera divina (cf. Zeus, *Il.* 14.321-322; *schol.* *Il.* 12.292; cf. Hdt. 1.2), como no plano humano, designadamente na descendência de Zeus - a mesma dos Tantálidas, percorrendo várias gerações, incluindo o seu filho Minos e a sua paixão pelo mancebo Miletos (Apollod. 3.1.2: γὰρ ἔρωτα παιδός. Cf. Ant. Lib. 30: ἔπει δὲ ὁ παῖς ἠῤῥετο καὶ ἐγένετο καλὸς καὶ δραστήριος καὶ ὁ Μίνως κατὰ πόθον ἐνεχείρει βιάζεσθαι "Quando o rapaz chegou à adolescência, tornou-se belo e valente: então Minos, movido pelo desejo, tentou tomá-lo"); ou o rpto de Ganimedes, conforme denota Equeménides (vd. Ath. 13.601). Wilamowitz-Moellendorff, U. (1875), *Analecta Euripidea*, Berlin, Borntraeger: 255; McHardy, Robson, Harvey eds. 2008: 55 avançam com a possibilidade de identificar Tiestes com o criado com quem Aérope se relacionara em Creta. Presume-se então que Tiestes, após ter sido expulso do reino pelo irmão, teria reencontrado Aérope, entretanto devolvida ao pai. Cf. Roisman, H. (1999), *Nothing is as it seems: the tragedy of the implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham, Rowman & Littlefield: esp. 16.

dentro de nós e enviados pelos deuses”). Embora Aérope tivesse escapado com vida ao castigo paterno<sup>129</sup> por esse comportamento sem pudor ou refreio, o vínculo matrimonial contraído com Atreu não bastou para mudar o seu padrão de conduta. Firmou antes, através do casamento, um laço não hereditário de continuidade de atitudes hubristicas, imoderadas e dolosas, perpetradas na casa dos tantálidas ao longo de gerações sucessivas<sup>130</sup>. Mas longe de constituir um mero instrumento de Tiestes para a obtenção do poder, Aérope autonomiza-se, levando os seus intentos a bom término, dando largas aos seus desejos e libertando-se da subalternidade masculina (então conjugal, de Atreu; e antes patriarcal, de Catreu). Aérope<sup>131</sup> cederia a Tiestes<sup>132</sup>, quer na esfera privada, partilhando o seu leito (E. *El.* 699-736), quer no âmbito político, ao subtrair o carneiro da posse do esposo, entregando-o ao seu adversário (Paus. 2.18.1: ἐν δὲ τῇ Ἀργεῖα προελθοῦσιν ὀλίγον ἀπὸ τοῦ ἡρώου τούτου Θυέστου τάφος ἐστὶν ἐν δεξιᾷ: λίθου δὲ ἔπεστιν αὐτῷ κριός, ὅτι τὴν ἄρνα ὁ Θυέστης ἔσχε τὴν χρυσῆν, μοιχεύσας τοῦ ἀδελφοῦ τὴν γυναῖκα. “Avançando um pouco no território de Argos, do lado direito está a sepultura do herói Tiestes. Sobre ela encontra-se um carneiro de pedra, em virtude de Tiestes ter obtido o carneiro de

<sup>129</sup> McHardy, F. (2008), "The 'trial by water' in Greek myth and literature", *Leeds International Classical Studies* 7: 1-20 compara, nos mitos de Dânae, Auge, Aérope e Fromina, a presença do elemento aquático como forma de punição, constante noutras culturas, face à promiscuidade ou comportamento sexual desregrado. O rei entregá-las-ia a Náuplio de Eubeia, para que este as vendesse (Apollod. 3.2.2) ou afogasse (cf. *schol.* Ar. *V.* 762 sq.). Náuplio, todavia, nega tornar-se o executor das filhas de Catreu (E. fr. 466 Kannicht: ἐγὼ χάριν σὴν παῖδας οὐ κατακτενῶ, "Irei eu matar as tuas filhas, como um favor para ti?"). Assim, desposava Clímene e cedia Aérope a Plístenes (*schol.* S. *Aj.* 1297; E. fr. 466 Kannicht), que dela obteve descendência: Agamémnon, Menelau e Anaxíbia (cf. Hes. fr. 116 Kinkel; Apollod. 3.2.2). Após a morte de Plístenes, Atreu, seu pai, tomou posse da que havia sido esposa do filho, casando-se pela segunda vez, e cuidando da educação da prole existente. De ressaltar, porém, uma versão mais tradicional que atribui a paternidade fisiológica dos três Atridas a Atreu (E. *Hel.* 390-392). Vd. McHardy 2008: 14.

<sup>130</sup> A casa de Minos, à qual pertence Aérope, manifesta, nas suas atitudes, o seguimento de algumas propensões introduzidas desde os seus antepassados divinos, designadamente Zeus. São de observar de igual modo elementos como o carácter justiceiro de Minos (vd. Hes. frs. 140, 141 M-W), mas em particular a incapacidade de refreamento do desejo sexual; uma ambição destrutiva pelo poder; a impiedade e a inobservância das promessas (vd. B. 16 Jebb). Os castigos correspondentes haviam sido vários, desde a maldição lançada por Pasífae para evitar os relacionamentos extraconjugais do seu esposo (vd. Ant. Lib. 41), ao cariz libidinoso imposto a Pasífae. É de notar, a este propósito, a verbalização de Pasífae, no cenário trágico, aproximando a justiça de Minos do *topos* do festim canibal reconhecido na linhagem de Zeus (E. \**Cret.* fr. 472e.35-39 Kannicht: πρὸς τὰδ' εἴτε ποντίαν | κτείνειν δοκεῖ σοι, κτε[ί]ν'· ἐπίστασαι δέ τοι | μαιφόν' ἔργα καὶ σφαγὰς ἀνδροκτόνους· | εἴτ' ὠμοσίτου τῆς ἐμῆς ἐραῖς φαγεῖν | σαρκός, πάρεστι μὴ λίπης θοινώμενος. "Se consideras apropriado matar-me no mar, fá-lo; és certamente um perito em feitos sangrentos e sacrifícios humanos; se pretenderes degustar a minha carne crua, podes fazê-lo; não te prives de ter o teu banquete").

<sup>131</sup> Vd. E. *El.* 720-723; Or. 1090-1110; Apollod. *Epit.* 2.10-14. Cf. Roisman 1999: 16; March, J. (1990), "Euripides, the Misogynist" in Powell, A. ed., *Euripides, women, and sexuality*, London, Routledge: 32-75; Bergren, A. (1983), "Language and the female in early greek thought", *Arethusa* 16: 69-95; Mossé, C. (1990), *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea: esp. 61-62.

<sup>132</sup> Vd. E. *Hel.* 397, 720-746, Or. 5 sq., 1009-1010; *schol.* Il. 2.249.

ouro, depois de perverter a esposa do irmão”. Cf. E. *El.* 718-725). Os dois planos (público e privado) tendem a interpenetrar-se, sobretudo se o *oikos* em questão pertencer à soberania. O cenário repetir-se-ia, com outros agentes, mas com contornos similares, na geração subsequente, dando continuidade a uma propensão comportamental e gerando laços de similitude por força do *nomos*, a par de outros transmitidos pelo sangue, i.e., da *physis*.

Importava, pois, que a mulher conseguisse dominar o desejo sexual, já que o adultério feminino representava um perigo para os esposos, com reflexos patrimoniais e sociais (E. frs. 463, 464 Kannicht). O comportamento impudico afectaria todo o *oikos*, desde o esposo traído, aos filhos gerados. Ademais, uma atitude insidiosa como a de Aérope (E. *Or.* 1009-1010: δολί- | ας δολίοισι γάμοις) demonstrava uma 'patologia' (νόστος) de que sofriam mais as mulheres do que os homens, ou não fosse a fidelidade conjugal uma questão mormente feminina (*vide* e.g. *Andr.* 219-221). O casamento deveria constituir uma instituição social garante da legitimidade da prole concebida e da continuidade da *arete* nobilitante pela partilha de laços de consanguinidade. Por tal, a infidelidade conjugal e a hipótese de criar uma prole, ainda por cima de um *authentēs* como Tiestes, no caso de Aérope, configurava uma questão de suma importância na Antiguidade (cf. D. 54.26)<sup>133</sup>.

Sem esposa nem reino, Atreu sofre uma dupla derrota. Contudo, embora exilado, não se dá por vencido. Recuperaria o poder graças a um prodígio, facultado por Zeus, especificamente por força da querela que opunha os Atridas (Pl. *Stat.* 268e: καὶ τὸ περὶ τὴν Ἀτρέως τε καὶ Θυέστου λεχθεῖσαν ἔριν φάσμα): a inversão do curso do Sol (*schol.* E. *Or.* 988), o que lhe valeria a reverência dos cidadãos presentes (S. fr. 738 Radt: κἀνταῦθα ... | πᾶς προσκυνεῖ δὲ τὸν στρέφοντα κύκλον ἡλίου ... “Aqui também todos se inclinam diante daquele que inverteu o circuito do sol ...” Cf. E. *El.* 727-736, *Or.* 1001-1012; Ach. Tat. 1). Tratava-se, em essência, de um segundo portento, desta feita permanente, pois modificou o sistema até então existente (Pl. *Stat.* 269a):

Ξένος – [...] ἀλλὰ τὸ περὶ τῆς μεταβολῆς δύσεώς τε καὶ ἀνατολῆς ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον, ὡς ἄρα ὅθεν μὲν ἀνατέλλει νῦν εἰς τοῦτον τότε τὸν τόπον ἐδύετο, ἀνέτελλε δ’ ἐκ τοῦ ἐναντίου, τότε δὲ δὴ μαρτυρήσας ἄρα ὁ θεὸς Ἀτρεΐ μετέβαλεν αὐτὸ ἐπὶ τὸ νῦν σχῆμα.

<sup>133</sup> Vd. Cox, C. (1998), *Household interests: property, marriage strategies, and family dynamics in ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press: 172; McClure, L. (1999), *Spoken like a woman: speech and gender in Athenian drama*, Princeton, Princeton University Press: 261-262.



“Estrangeiro - [...] Mas refiro-me ao nascer e ao pôr-do-sol e dos outros corpos celestes, de como nesses tempos costumavam pôr-se onde agora se levantam, e costumavam levantar-se onde agora se põem. Mas o deus, na altura da luta, estás lembrado, alterou tudo para o presente sistema, a título de um testemunho em favor de Atreu”.

De facto, tal atesta o relacionamento privilegiado e próximo com a esfera divina e, através dele, um controlo total sobre a Natureza.

Por fim, havendo manifestado o cuidado de ir ao encontro dos gostos dos Micénicos, e atendendo igualmente ao receio que a população sentia face à ameaça dos Heraclidas, Atreu expressou também o seu pendor dominante, assumindo o governo (Th. 1.9.2: ἤρχε τὴν βασιλείαν Ἀτρεά παραλαβεῖν). Restava, pois, proceder à vingança<sup>134</sup>. Para começar, Tiestes seria expulso e Aérope lançada ao mar (*schol.* E. *Or.* 998).

Porém, embora o prodígio de Zeus favorecesse Atreu, não inibia um legítimo receio de uma futura retaliação da parte do irmão, ou da prole deste, pelo que o novo monarca resolve, hipocritamente, simular tréguas e facultar uma reaproximação (vd. A. *Ag.* 1219-1222), cimentada num repasto para o qual convidou dolosamente - προθύμως μᾶλλον ἢ φίλος (A. *Ag.* 1591) Tiestes. Atreu daria assim prosseguimento a um carácter enganoso presente nos genes de família, desde as primeiras gerações, que seria certamente transmitido à sua descendência.

O 'crime' seguidamente perpetrado por Atreu (A. *Ag.* 1583-1595) retirou-o da condição de vítima, ao exceder os limites da justiça primitiva. Confundia-se com um ritual propiciatório, onde os alimentos servidos são os filhos do irmão, Tântalo e Plístenes, imolados e dados a degustar ao pai, Tiestes<sup>135</sup>. Atreu, que já havia

<sup>134</sup> Vd. Cf. Burnett, A. (1998), *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley, University of California Press: 11.

<sup>135</sup> A temática do infanticídio no ramo familiar dos Plisténidas fora deveras explorada na Antiguidade Clássica, desde a cena trágica grega, na qual se contam as tragédias sofocianas, actualmente fragmentárias (cf. *Atreus*, *Erigone*, *Mycenaeae*, *Thyestes I*, *Thyestes II*, subordinadas a Tiestes, bem como as euripidianas *Thyestes* e *Kressai*. Vd. Johnson, W. (1868), *Sophoclean fragments*, London, Burns Oates & Washbourne: 102-104; Lloyd-Jones 1996: 106-107; Sutton, D. (1984), *The Lost Sophocles*, Lanham, University Press of America; Ellis, R. (1881), "On the Fragments of Sophocles", *AJPh* 2.8: 411-424; Mitscherling, J. (1985), "Plato's Agathon's Sophocles: Love and Necessity in the 'Symposium'", *Phoenix* 39. 4: 375-377; Poe, J. (1969), "An Analysis of Seneca's *Thyestes*", *TAPhA* 100: 355-376; Malatrait, S. (2006), *Die griechische Tragödie und ihre Aktualisierung in der Moderne: zweites Bruno Snell-Symposium der Universität Hamburg am Europa-Kolleg*, Leipzig, Walter de Gruyter: esp. 67-100; Kiso, A. (1984), *The Lost Sophocles*, New York, Vantage Press. Lloyd-Jones, H. ed. (1994), *Sophocles. Ajax; Electra; Oedipus Tyrannus*, Cambridge/London, Harvard University Press: esp. 106 refere que Sófocles terá escrito três peças centradas em Tiestes (*Atreu*, *Tiestes*, *Tiestes em Sición*). Notem-se igualmente, entre outros, E. *Cressae*; Carc. *Aerope*; Acc. *Atreus*.

assumido uma posição normalmente associada a profetas e sacerdotes, no respeitante à revolução da rota solar (Plb. 34.2.6: τοῦ ἡλίου τὸν ὑπεναντίον τῷ οὐρανῷ δρόμον, μάντεις τε καὶ ἱεροσκοπούμενους ἀποδείκνυσθαι βασιλέας), torna a afirmar-se como 'sacerdote' (cf. *kreourgia*. A. Ag.1592). Ao tomar esse mister, não conseguindo dominar a ira, Atreu mostrou-se imoderado e imprudente, conforme denota Pausânias (2.18.1: Ἀτρέα δὲ οὐκ ἐπέσχευεν ὁ λογισμὸς μετρήσαι τὴν ἴσιν, ἀλλὰ τῶν Θυέστου παίδων σφαγὰς καὶ τὰ ἀδόμενα δεῖπνα ἐξειργάσατο. “Mas Atreu não se deteve, pela prudência, em retaliar, e perpetrou a imolação dos filhos de Tiestes e o banquete de que nos falam os poetas”). Este tipo de comportamento não apenas afastava Atreu de uma ascese divina, como, pelo contrário, o fazia descer ao nível dos restantes animais, dada a bestialidade e selvajaria envolvidas. Fazendo jus ao epíteto atribuído por Ésquilo (Ag. 1590) - δύσθεος -, a atitude infanticida tomada por Atreu aproximava-o do seu antepassado Tântalo. Também não agradou aos deuses e perturbou a ordem natural, de tal forma que perverteu o curso solar. A este ponto, a repetição do *topos* do 'sol' destrói a áurea de favorecimento divino de que Atreu gozava, e denota o desagrado dos deuses e da natureza face aos actos perpetrados. Embora não deixe de considerar a atitude de Atreu ἄρρητος (E. Or. 14), Eurípides, pelas palavras de uma descendente da mesma família - Electra - parece relacioná-lo com o cumprimento de um destino (Or. 11-15: οὗτος φυτεύει Πέλοπα, τοῦ δ' Ἀτρεὺς ἔφυ, | ᾧ στέμματα ξήνασ' ἐπέκλωσεν θεὰ | ἔριν, Θυέστη πόλεμον ὄντι συγγόνῳ | θέσθαι. [...] | ἔδαισε δ' οὖν νιν τέκν' ἀποκτείνας Ἀτρεὺς. “Ele [Tântalo] teve Pélops, o pai de Atreu, a quem a deusa teceu uma teia de lutas – para fazer guerra com o seu irmão Tiestes. [...] Ora Atreu retalhou os filhos de Tiestes e serviu-lhos”). Este entendimento coaduna-se com o motivo do carácter ominoso reconhecido a certos antropónimos gregos e evocado por Platão. Referia o filósofo a propriedade do nome de Atreu, denotativo de uma virtude denegrida (ἀτηρὰ πρὸς ἀρετήν), quer pela sua obstinação tirânica, quer pela crueldade dos seus actos, a começar pelo assassinato de Crisipo e depois reiterado com a imolação dos filhos de Tiestes (Cra. 395b-c: καὶ γὰρ κατὰ τὸ ἀτειρὲς καὶ κατὰ τὸ ἄτρεστον καὶ κατὰ τὸ ἀτηρὸν πανταχῇ ὀρθῶς αὐτῷ τὸ ὄνομα κεῖται. “E em virtude da sua teimosia, audácia e actos ruinosos, o nome assenta-lhe correctamente em todos os aspectos.”).

Repetia-se, assim, o *topos* do repasto ímpio (S. Aj. 1293-1294: δυσσεβέστατον δεῖπνον), já antes contemplado na sua linhagem: na esfera divina, com Crono; no plano humano, por Tântalo. Comprovava-se, pois, a existência, entre os Crónidas, de

uma voracidade sensorial incontrolável. Assim, o acto de Atreu (χαλεπὸς θοινατήρ) tornava-se um traço funesto caracterizador da figura, enquanto ἀλάστορ' Ἀτρεΰς (cf. A. Ag. 1501-1503). Essa insaciabilidade desregrada teria expressão, primeiramente, no desejo sexual extremo, que levou Tiestes à πρόταρχος ἄτη (A. Ag. 1192), cometendo um acto de sedução considerado incestuoso, com a sua cunhada; e depois, no apetite que o conduz a partilhar a mesa e o nefando repasto com o irmão.

Derrotado física e mentalmente, no presente e no futuro, pela eliminação de herdeiros/vingadores, o τλήμων Tiestes (A. Ag. 1588) abandona o reino e dá início à vingança. Desde logo, amaldiçoa a casa de Tântalo (vd. A. Ag. 1598; S. Aj. 1266). Pela segunda vez, desde a imprecação emitida por Mírtilo, na geração precedente, o castigo não tem uma aplicação imediata, mas faz estender e partilhar o receio e a culpa por diferentes gerações de uma mesma família. Por outro lado, Tiestes empenha-se em gerar um instrumento último de retaliação, na figura de um filho. Este, de nome Egisto, salvo da exposição a que fora inicialmente condenado<sup>136</sup>, representa, tanto a perversão sexual incontrolada do pai; como a superiorização do vínculo sanguíneo que partilhava mais proximamente com Tiestes, face aos laços construídos pela educação, facultados por Atreu. Assim, reconhecendo o seu pai biológico (*anagnorisis*), Egisto assumiu uma missão existencial, matando Atreu (Cf. Paus. 2.16.5), restituindo o poder ao progenitor (cf. A. Ag. 1605) e prolongando a ira paterna e a natureza (φύσις) faltosa da sua família na geração subsequente<sup>137</sup>. Com efeito, o percurso de Egisto voltaria a cruzar-se com a família de Atreu. Antes, correndo grande risco, havia decidido abandonar o território, conforme denota a versão de Tzetzes (H. 1.456-465, cit. Apollod. Epit. 2.15-21). Simultaneamente, acompanhava os Atridas a herança faltosa da sua família.

<sup>136</sup> A propósito da prática da exposição na Antiguidade, vd. Hook, L. (1920), "The Exposure of Infants at Athens", *TAPhA* 51: 134-145; Redford, D. (1967), "The Literary Motif of the Exposed Child", *Numen* 14.3: 209-228; Bennett, H. (1923), "The Exposure of Children in Ancient Rome", *CJ* 18: 341-351; Cameron, A. (1932), "The Exposure of Children and Greek Ethics", *CR* 46:105-114; Milner, L. (2000), *Hardness of heart/hardness of life: the stain of human infanticide*, University Press of America: esp. 208; Soren, D., Soren, N. (1999), *A Roman villa and a late Roman infant cemetery: excavation at Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina*, Roma, L'Erma di Bretschneider: esp. 484-485; Radin, M. (1925), "The Exposure of Infants in Roman Law and Practice", *CJ* 20:337-342; Belfiore, E. 2000: esp. 166.

<sup>137</sup> Callens, J. (1993), *Double binds: existentialist inspiration and generic experimentation in the early work of Jack Richardson*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi: 152 considera Egisto como o 'filho pródigo que retorna'. Cf., num plano judaico-cristão, *Ev. Luc.* 15.22-24, 32.

Em suma, esta breve abordagem dos antecedentes humanos de Agamémnon, desde Tântalo a Atreu, reporta a existência de um padrão comportamental na sua família, que irá repetir-se sob alguns aspectos e até condicionar e explicar certas atitudes do Ἀτρέως πολυκοίρανε (A. fr. 238 Radt. Cf. Ar. *Ra*.1270).

## **CAPÍTULO 3**

## Contributos para um perfil épico de Agamémnon

### 3.1. Introdução

A julgar pelo exposto nos capítulos precedentes, conclui-se que, para o estabelecimento de uma caracterização da figura de Agamémnon, importará proceder, desde logo, à sua integração num paradigma familiar, de forma a entender este soberano como fruto de uma tradição genética. Ainda assim, essa herança consanguínea de um padrão comportamental perverso e de faltas hereditárias acumuladas ao longo de gerações não inibirá a consideração da culpa e responsabilidade individuais. Nesta medida, procede-se a uma análise do perfil do Atrida, primeiramente no plano social, na sua vertente de líder e guerreiro, e, de seguida, na sua matriz pessoal, enquanto homem, percorrendo os diferentes géneros da literatura grega.

A faceta militar de Agamémnon (cf. Apolodoro, Pl. *Smp.* 174b)<sup>138</sup> é relevante e expressa-se em dois grandes episódios que marcaram a sua vivência, a saber: na conquista e submissão do território micénico à sua autoridade; e na procura do alargamento do poder, em solo troiano. Em ambos os casos, verifica-se, teoricamente (e não mais do que em teoria, como será exposto em ocasião oportuna), uma relação com o plano individual, ainda que este não se identifique com a afectividade. De facto, constata-se uma interpenetração das esferas privada e pública, de tal forma que se torna difícil uma delimitação estrita desses planos. Interessa, pois, ponderar sobre episódios e figuras, como o matrimónio com Clitemnestra; a *φιλία*, fraterna para com Menelau, filial em especial para com Ifigénia e Orestes; o relacionamento com as suas cativas troianas; o contacto com vários heróis gregos, como Nestor, Ulisses, Diomedes, entre outros, e em particular com Aquiles. Estes e outros aspectos receberam tratamento diversificado nos vários géneros literários, com um maior ou menor aprofundamento - há os que ganharam visibilidade e foram objecto de versões distintas, e outros que tiveram uma abordagem mais discreta. O périplo agora proposto inicia-se com os dados proporcionados pelas epopeias gregas, tendo em conta os fragmentos do *Ciclo Épico* e as versões ditas homéricas.

<sup>138</sup> Note-se o carácter persistente de Agamémnon, ao sustentar uma luta prolongada em Tróia, fazendo jus a uma avaliação baseada numa lógica *nomen omen*, o que não se aplica a outros membros da mesma família (cf. Sócrates, Pl. *Cra.* 395a-b).

### 3.2. Agamémnon no Ciclo Épico

Embora a análise no plano épico contemple essencialmente uma abordagem da presença de Agamémnon nas epopeias ditas homéricas, convém ressaltar que existiram outras produções épicas, nas quais figurava o Atrida, quase desaparecidas no decurso dos tempos<sup>139</sup>, apenas sobreviventes em condição fragmentária e cuja relação cronológica com as congéneres atribuídas a Homero é ambígua.

Ainda que sem um contexto que permita uma avaliação mais pormenorizada, importará ponderar sobre alguns fragmentos dos Poemas do *Ciclo Épico*<sup>140</sup>. Embora dispersos, podem aglutinar-se, no que respeita a Agamémnon, sob três aspectos

<sup>139</sup> Exemplo de uma obra desaparecida na sua versão original foi a de Dares da Frígia, conhecida, em tradução latina, por *De Excidio Trojae Historia*. A obra em causa suscita múltiplas reservas, sobretudo em termos de datação e no respeitante à autoria. Com efeito, verifica-se uma tentativa de encontrar historicidade no mito e na literatura. Existe, na realidade, uma coincidência do nome do autor com o antropónimo do sacerdote troiano de Hefesto, aludido em *Il.* 5.9-11, que reportara uma versão do conflito, mediante uma perspectiva troiana, inversa à veiculada pela épica dita homérica. Tomando esse ponto de partida, resultam constatações como a de Ael., *VH* 11.2, que julga o reconto de Dares como anterior ao de Homero: Καὶ τὸν Φρύγα δὲ Δάρητα, | οὗ Φρυγίαν Ἰλιάδα ἔτι καὶ νῦν ἀποσφραζομένην οἶδα, πρὸ | Ὀμήρου καὶ τοῦτον γενέσθαι λέγουσι, "E quanto a Dares Frígio, cuja *Iliada*, ao que sei, ainda se preserva, diz-se também que viveu antes de Homero". Também Isid., *Etym.* 1.42.(41) reporta Dares como um historiador troiano, o primeiro *apud gentiles*, ao qual sucedera, na Grécia, Heródoto. Vd. também Phot. *Bibl.* cod. 90; Vossio, G., *De Historicis Graecis* 4.1: *Dares Phrygius, sacerdos Trojanus ab Homero celebratur Il. E.* A versão latina presentemente disponível dá conta, em termos gerais, de um Agamémnon bastante contido no respeitante aos comportamentos, e valeroso enquanto guerreiro. De certa forma desapegado do poder, aceita renunciar temporariamente, face à insurreição de Palamedes. Aspectos como o tenso relacionamento com Aquiles, ou a questão relativa a Criseida/Briseida não são aludidos na obra. Constata-se, assim, que a versão apresentada evidencia múltiplas diferenças em torno do panorama iliádico.

Outro autor, cuja obra traduzida para latim acompanhava usualmente a de Dares foi Díctis Cretense: *Ephemeridos belli Trojani*. Notória é a indicação que o conflito bélico no qual participou Agamémnon sucedia-se a um outro, anterior, iniciado por Hércules, juntamente com outros camaradas gregos para vingar a falta de hospitalidade de Laomedonte. Entenda-se, perante essa versão (Cf., igualmente, P. *I.* 5.35-38), de certa forma, o 'raptó' de Helena como continuação de uma prática invertida do *topos* da 'abdução' de Hesione, pelos Gregos, na geração anterior. A partir do original, em caracteres fenícios, efectuaram-se diversas traduções, tanto para língua grega, a mando de Nero, como para latim, conforme se lê no prólogo da obra, a cargo de Lúcio Sétimo: [*Nero*] *jussit in graecum sermonem ista transferri* (vd. Griffin, N. (1908) "The Greek Dictys" *AJPh* 29. 3: 329-335). Mais pormenorizada, a visão de Díctis a propósito da guerra de Tróia, desenvolvida em seis livros, inicia-se num período anterior à chegada do contingente grego a Tróia e contempla, de igual forma, aspectos peculiares, certamente importantes para a caracterização de Agamémnon, não se tratasse da única versão disponível de um texto traduzido em latim tardio.

<sup>140</sup> A datação dos Poemas do *Ciclo Épico* reveste-se de muitas controvérsias. Se alguns analistas os consideram posteriores aos poemas ditos homéricos, outros há que os julgam anteriores e até que terão servido de modelo às referidas epopeias. Vd., de entre a vasta bibliografia existente, Troca Pereira, R. trad./com. (2009), *Dares da Frígia. Sobre a História da Queda de Tróia*, Lisboa, Europa-América; Burgess, J. (2003), *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore, JHU Press: esp. 132-133; Monro 1884: 1-41; Griffin, J. (1977), "The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer", *JHS* 97: 39-53; Davies, M. (2001), *Greek Epic Cycle*, London, Duckworth Publishers; Marks, J. (2002), "The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*", *Phoenix* 56: 1-24; Severyns, A. (1929), *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liege/Paris, Librairie Droz; Scaife, R. (1995), "The 'Kypria' and Its Early Reception", *ClAnt* 14-1: 164-192.

diferenciados. Primeiramente, uma visão do Atrida ainda em solo grego, onde se vislumbra um homem ímpio e insolente, cuja categoria social obriga à supremacia no aspecto militar, tendo em vista futuros ganhos, em detrimento do seu microcosmo doméstico. Outra perspectiva a ter em conta demonstra um comandante poderoso<sup>141</sup>. Por último, deverá considerar-se Agamémnon sob uma visão inversa à exposta em primeiro lugar nesta seriação, ou seja, num cenário de ‘reabilitação’ e de derrota.

Fazendo jus a essa sequência, atente-se, para começar, num fragmento dos *Cypria* (fr. 1 Goold. Cf. Procl. *Chr.* 1), que sintetiza um considerável conjunto de informações respeitantes ao início do conflito troiano. No tocante a Agamémnon, denota-se um comportamento impiedoso e hubrístico, aquando de uma segunda permanência em Áulis (καὶ τὸ δεύτερον ἡθρισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι). Com efeito, “matou um cervo na caçada” (θήρας βαλὼν ἔλαφον), no bosque sagrado de Ártemis, e “gabou-se de ultrapassar até Ártemis” (ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν)<sup>142</sup>. À luz de uma justiça retributiva, a μῆνις divina implicou uma reparação, através do sacrifício de Ifigénia, uma das três<sup>143</sup> filhas de Agamémnon, conforme Calcas esclareceria. Embora não exista nenhuma referência directa ao

<sup>141</sup> Que o Atrida aparecia, desde as produções literárias mais antigas, como um homem de poder e de lautos recursos, era certo. Note-se, a título exemplificativo, *Cypr.* fr.15 Goold, onde se lhe atribui uma capacidade económica suficiente para assumir por inteiro os custos de um banquete (quicá em Lemnos), para as tropas: ὥς οἱ μὲν δαίνυντο οὐδὲν ἔχοντες | οἴκοθεν, ἀλλὰ παρῆχεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων, "Então eles banquetearam-se, não tendo levado nada das suas casas, pois Agamémnon, rei de homens, tratou do abastecimento". Por seu turno, a prosa de Tucídides (1.9.1-4) vem recuperar a tradição familiar do poder de Agamémnon, em Micenas, desde Pélops, em termos de riqueza, contingente militar e recursos náuticos, o que, mais do que o atendimento ao juramento a Tíndaro de outrora, facilitou a resposta à convocação de tropas que o seguissem para Tróia.

<sup>142</sup> Importa notar a simbologia de uma cadeia de comportamentos insolentes cometidos para com a deusa Ártemis, na família dos Atridas (cf. Atreu, Apollod. *Epit.* 2.10 ὁ δὲ Ἄτρεὺς εὐξάμενός ποτε τῶν αὐτοῦ ποιμνίων, ὅπερ ἂν κάλλιστον γένηται, τοῦτο θῆσαι Ἀρτέμιδι, λέγουσιν ἀρνὸς φανείσης χρυσῆς ὅτι κατημέλησε τῆς εὐχῆς. "De facto, Atreu outrora prometera sacrificar a Ártemis o melhor dos seus cordeiros, mas quando um carneiro de ouro apareceu, dizem que negligenciou cumprir este voto"), para conferir o aproveitamento da figura nos cenários dos diversos tragediógrafos.

<sup>143</sup> Note-se a falta de consenso relativamente ao número de filhos de Agamémnon, referindo algumas fontes quatro descendentes, a saber: Ifigénia, Ifianassa, Electra e Orestes. Os testemunhos de *Cypr.* fr. 24 Bernabé; *Il.* 1.144; *schol.* S. *El.* 157 reportam essa mesma situação: ἡ Ὀμήρῳ ἀκολουθεῖ εἰρηκότι τὰς τρεῖς θυγατέρας τοῦ Ἀγαμέμνονος, ἢ ὥς ὁ τὰ Κύπρια, δ' φησὶν, Ἰφιγένειαν καὶ Ἰφιάνασσαν. "Ou está a seguir Homero, que mencionou três filhas de Agamémnon, ou, como o autor dos *Cypria*, refere quatro, [diferenciando] Ifigénia e Ifianassa". Comenta, a propósito, Wüllner, F. (1825), *De Cyclo Epico Poetisque Cyclicis: Commentatio Philologia ab illustrissimo philosophorum ordine in academia Borussica Rhenana præmio ornata quam ad summos philosophia honore ab eodem ordine legitime impetrandos*, Monasterii, Copenrath: 75-76, reiterando Müller, K. (1829), *De cyclo Graecorum epico et poetis cyclicis scripsit, eorum fragmenta*, Lipsiae, A. Lehnholdi: 97 n.46 esse mesmo apontamento, que provavelmente o escoliasta desconhecia que Homero não apresentara o nome de Ifigénia, já que, nessa altura, se considerava a jovem como já morta, o que perfazia o número total de três filhas para o Atrida: *Verum, si italia monere operae pretium est, Scholiasta non cogitavit, Iphigeniam eo tempore, quo Homerus Agamemnonem loquentem inducit, iam immolatam fuisse*. Cf. *Il.* 9.145: Χρυσόθεμις καὶ Λαοδίκη καὶ Ἰφιάνασσα; S. *El.* 154-163, contemplando Crisótemis, Ifianassa, Electra e Orestes; Pi. *P.* 11.35; Apollod. *Epit.* 2.16.



facto, Agamémnon surge, neste passo, enquanto líder das tropas gregas. A sua acção afecta<sup>144</sup>, por tal, todos os seus subordinados, já que a deusa impediria a existência de condições para que se consumasse a viagem para Tróia: *μηνίσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχευ αὐτοὺς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα*, “a deusa ficou de tal forma irada, que enviou ventos que os impediam de navegar”. Sem que se aluda a qualquer hesitação da parte de Agamémnon, o sacrifício toma lugar, tomando partido de um dolo. A sua autoria e as possíveis consequências para o futuro relacionamento entre o Atrida e Aquiles, implicado no engodo de um pretensão matrimónio com a jovem, também não são reportadas. Os traços de compaixão advêm da deusa, que substituiria a vítima no altar, pois Agamémnon estava resoluto em levar a cabo a exigência de Ártemis, de forma a prosseguir com os seus intentos.

Um dissídio com Aquiles começa a evidenciar-se ainda nos *Cypria* (fr. 1 Kinkel. Cf. Procl. *Chr.* 1), quando se atesta o seguinte: *Ἀχιλλεὺς ὕστερος κληθεὶς, διαφέρεται πρὸς Ἀγαμέμνονα*, “Aquiles discute com Agamémnon, por ter sido convocado tardiamente”, facto que anunciaria, desde logo, alguma desconsideração pelo seu valor.

Nos últimos versos, constata-se ainda, no fragmento inicial dos *Cypria*, que, do saque, Aquiles recebera Briseida, como presente de honra (*γέρας*), e Agamémnon, Criseida<sup>145</sup>. Embora o facto assuma especial relevo na *Iliada*, o trecho em causa limita-se a transmitir a informação, sem quaisquer outros comentários.

Reportando igualmente os acontecimentos em solo troiano, um outro fragmento (*Il. Parv.* fr. 8 Müller. Cf. Paus. 10.25.8) menciona Agamémnon, certamente reconhecido como comandante supremo, recebendo, por isso, o pedido de Demofonte para ficar com Etra, uma criada de Helena. No episódio em apreço, o Atrida faz depender a sua resposta a Demofonte da *χάρις* de Helena (cf. *Il. Pers.* fr.4 Gould – *schol.* E. *Tr.* 31). Fica desse fragmento a sugestão de que Agamémnon começava a sujeitar-se e a ceder ao poder feminino, como se constataria, de forma

<sup>144</sup> Não obstante serem várias as fontes que atribuem a causa da ira de Ártemis ao comportamento de Agamémnon, a questão não reúne consenso. Cf. Whallon, W. (1961), "Why is Artemis angry?", *AJPh* 82:78-88; Buxton, R. (1988), "Bafflement in Greek Tragedy", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 3:41-51; Lloyd-Jones, H. (1962), "The Guilt of Agamemnon", *CQ* 12: 187-199; Kahil, L. (1991), "Le sacrifice d'Iphigénie", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 103: 183-196.

<sup>145</sup> Vd. Brunsting, N. (2009), *The Primacy of Ownership and the Problem of Plunder in Archaic Greece*, tese Dout., New Zealand, Victoria University of Wellington; Wilson, D. (2002), *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press; Ready, J. (2007), "The Acquisition of Spoils on the Iliad", *TAPhA* 137.1: 3-43.

inegável, nos *Nostoi* (fr.1 Kinkel), conservados num resumo de Proclo (*Cod. Marc.* 454 fol. 4<sup>r</sup> V *ad Aethiopidem*).

Acrescente-se ainda uma ἔρις entre Agamémnon e Menelau, desta feita suscitada por Atena. Os eventos em causa encontram-se igualmente em *Od.* 3.143 *sq.*, 11.400 *sq.*. Por outro lado, Agamémnon revela-se piedoso, ao pretender efectuar sacrifícios para apaziguar Atena (ἐξυλασόμενος χόλον), antes do regresso de Tróia, ao contrário, entre outros, de Menelau, Diomedes, e, curiosamente, também de Nestor, homem vetusto, moderado e de sábias decisões<sup>146</sup>. Está ainda documentado o aparecimento da sombra de Aquiles, na altura em que Agamémnon se preparava para o regresso, embora o resumo não pormenorize o teor do seu discurso. No respeitante à reintegração de Agamémnon em Micenas, adianta-se tão só, sem recurso a qualquer adjectivação, a sua morte às mãos de Egisto e Clitemnestra, havendo depois lugar para a vingança retributiva (τιμωρία) perpetrada por Orestes e Pílates.

Em suma, os poemas que integram o chamado *Ciclo Épico* constituem apenas fontes fragmentárias, nas quais a figura de Agamémnon surge de modo disperso, pouco caracterizada e sem possibilidade de contextualização, em virtude de o estado de conservação dessas fontes ser extremamente deficitário. Alguns dos pormenores aí relatados, no entanto, vêm a mostrar-se relevantes em tratamentos futuros.

### 3.3. Agamémnon nas epopeias ditas homéricas

Agamémnon apresenta-se, de facto, como uma figura marcante e incontornável, sobretudo na *Iliada*. Porém, apesar da sua posição hierárquica, em nenhuma das composições é o elemento principal. O destaque pertence a Aquiles, no primeiro caso, e a Ulisses, no segundo. Com efeito, no poema iliádico, apenas num instante inicial, reduzido a poucos versos, pode ver-se em acção, de forma autónoma. Desde cedo, Aquiles assume primazia. Tudo e todos, inclusive o comandante dos aqueus<sup>147</sup>,

<sup>146</sup> Note-se o paralelismo estabelecido por Platão entre alguns pares de figuras, ao pretender comprovar que "sabedoria e poder andam normalmente associadas" (Pl. *Ep.* 2.311a-b). Para tanto, menciona, por esta ordem, Agamémnon e Nestor.

<sup>147</sup> A respeito do valor dos heróis, vd. Nagy, G. (1998), *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press. Segundo Pl. *Lg.* 685d-e, a tropa dos dórios era superior à dos aqueus que havia seguido para Tróia, à partida porque beneficiando de um melhor comando. Embora não constituísse intenção do autor abordar em primeiro plano a chefia do Atrida e a referência funcione apenas como um meio de comparação,

passam a girar em torno daquele herói, mesmo quando se encontra ausente do combate.

São quatro os momentos essenciais de Agamémnon, que se destacam na *Iliada*; e dois, na *Odisseia*. No primeiro poema, distinguem-se o episódio que focaliza o início da discórdia entre o Atrida e Aquiles<sup>148</sup>; os momentos de discurso em que se dirige à assembleia; a *aristeia*; a embaixada de reparação que envia a Aquiles. O poema odisseico, por seu turno, contempla Agamémnon, já após a sua morte, primeiramente de uma forma indirecta, através de recordações, disponibilizadas na telemaquia, acerca dos instantes finais em Tróia que precederam o regresso, assim como a respeito do seu óbito indecoroso. Em seguida, a *psyche* do herói é considerada, durante breves instantes, no Hades, aquando da catábase de Ulisses e, posteriormente, na recepção das almas dos pretendentes de Penélope, mortos pelo filho de Laertes.

Esses momentos são analisados, ao longo deste capítulo, servindo de fundamento para avaliar os vários aspectos que formam a caracterização de Agamémnon.

### 3.3.1. Retrato épico de um chefe militar

Embora sejam múltiplas e variadas as temáticas desenvolvidas nas epopeias atribuídas a Homero, classificar a *Iliada* como um poema bélico e a *Odisseia* como uma composição de retorno (νόστος) parecem ser juízos de valor incontornável. De uma forma mais evidente/marcada, no primeiro caso, e determinante/condicionadora para o desenrolar das acções, no segundo, o facto é que o *topos* da guerra percorre transversalmente ambas as épicas. Assim, enquanto figura participativa e actuante, mais na *Iliada*, onde tem um destaque principal, mas também na *Odisseia*, onde, na qualidade de personagem com importância secundária, transmite informações de realce, Agamémnon afirma-se essencialmente enquanto chefe militar. Este assume-se

---

importa, ainda assim, verificar o valor que o filósofo reconhecia a Agamémnon, decorridos já vários séculos desde o conceito de 'direcção' enaltecido nas epopeias.

<sup>148</sup> Vd. Cairns, D. (2001), "Affronts and Quarrels in the *Iliad*", in Cairns, D. ed., *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford, Oxford University Press: 203-219; Kim, L. (2010), *Homer between History and Fiction in Imperial Greek Literature*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.. Note-se um prolongamento do *topos* da quezília, em versões tardias, como a de Philostr. *Her.* 27.7-9, onde se demonstra uma materialização do afastamento face a Aquiles, pretendida por Agamémnon, através da construção de um muro separatório, atitude essa entendida por outros guerreiros, a saber, Diomedes, Esténelo e em particular Ájax («δειλαίε» εἰπεῖν «τί οὖν αἱ ἀσπίδες;») como uma cobardia do Atrida.

como o aspecto mais notório e basilar para o desenvolvimento e a manifestação de características do Atrida.

Um líder, em tempo de guerra, deveria revelar um conjunto de habilidades que ultrapassam as funções e as actividades usuais em épocas pacíficas, como a participação em jogos comunitários (exercícios de guerra, em tempos de paz), a administração territorial e o exercício da justiça. De facto, ao integrar-se num cenário bélico, deveria pautar a sua conduta por um código que inclui vectores como o furor, o espírito aguerrido e a mestria no manejo de armas; a gestão e distribuição dos espólios; o uso da palavra e a condução proveitosa dos súbditos (no caso, tropas militares).

A imagem de *arete* própria de um líder militar, disponibilizada na *Iliada*, constitui um atributo próprio da nobreza, transmitido consanguineamente numa linha genealógica e reforçado na pedagogia familiar (cf. Glauco, filho de Hipóloco, *Il.* 6.208-209: ἐπέτελλεν | αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, | μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυνέμεν, οἳ μέγ' ἄριστοι, “disse-me para ser sempre o melhor e o mais eminente entre todos e que não trouxesse vergonha sobre a raça dos meus antepassados”). A *arete* denuncia o valor, a presteza, a força e a valentia manifestada nos embates físicos. Interessava, nessa lógica agónica, não apenas derrotar o adversário, mas também revelar supremacia e evidenciar-se relativamente aos seus pares. Mas o conceito tradicional, o mesmo é dizer, a ética aristocrática<sup>149</sup> de *arete* haveria de alargar-se a outras áreas de valor, o que se registava na *Odisseia* e já fazia se sentir na *Iliada*, ainda que de forma titubeante e insipiente. À valentia no combate aliavam-se aspectos como a prudência, a astúcia e a capacidade retórico-discursiva (vd. *Il.* 9.443: μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων)<sup>150</sup>. Considere-se, a título ilustrativo, as incumbências pedagógicas recomendadas por Peleu a Fénix<sup>151</sup> instruir o seu filho, de modo a ser o melhor (ἀριστεύειν), tanto em palavras, como em acções.

Um líder portador de *arete* deve constituir uma figura modelar, de inspiração, em que os súbditos pudessem espelhar-se, nutrir admiração e imitar. À mestria revelada por Agamémnon, face a cada um dos vectores envolvidos, será dada a atenção devida

<sup>149</sup> Vd. Jaeger, W. 1989: esp. 17-58.

<sup>150</sup> Vd. Montiglio, S. (1993), "La menace du silence pour les héros de l' *Iliade*", *Métis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 8.1-2: 161-186.

<sup>151</sup> Vd. Held, G. (1987), "Phoenix, Agamemnon and Achilles: parables and paradeigmata", *CQ* 37:245-267.

em momentos oportunos deste trabalho. Por ora, considera-se o desempenho militar do ‘comandante de tropas grego’.

A primeira referência a Agamémnon ocorre ainda na proposição. Menciona-se como ‘Atrida e rei de homens’ (*Il.* 1.7: Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν)<sup>152</sup>. A alusão é significativa e encerra um conjunto de aspectos que devem ser considerados. Em virtude de a avareza e o desejo insaciável pelo poder haverem orientado de modo determinante a menção a Atreu, os epítetos do filho deste, relativos à potestade, associam-se intrinsecamente às alusões patronímicas, como κρείων Ἀγαμέμνων,

<sup>152</sup> Vide Gregory, J. ed. (2005), *A companion to Greek tragedy*, Oxford, Wiley-Blackwell: esp. 337-339, a propósito das designações de ἄναξ, βασιλεύς, ταγός, κοίρανος, τύραννος. Embora regularmente epitetado de ἄναξ, o que conduzia à lembrança prestigiosa do seu antepassado divino - Zeus (cf. *Il.* 1.544: πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), Agamémnon recebe por vezes o título de βασιλεύς (vd. *Il.* 1.9. Cf. *Il.* 7.180, 11.46). Contam-se, todavia, vários βασιλῆες entre os aqueus, ocupando, entre eles, Agamémnon a hierarquia mais elevada, com poder administrativo e decisivo, ainda que Nestor seja o βασιλεύς por excelência, donde os epítetos βασιλεύτερος (9.392) e βασιλεύτατος (9.160). Vd. Rose, P. (1997), "Ideology in the *Iliad*: Polis, Basileus, Theoi", *Arethusa* 30.2: 151-199; Ruzé, F. (1989), "Basileis, tyrans et magistrats", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 4.2: 211-231. Já Rykwert, J. (1996), *The Dancing Column: On Order in Architecture*, Cambridge/Massachusetts/London, MIT Press: 146 denota que todos os reis de Micenas detinham, tal como Agamémnon, o epíteto de ἄναξ. Portanto, nenhum dos atributos era exclusivo, nem único. De facto, nos Poemas ditos Homéricos, Agamémnon merece o título de ἄναξ (e.g. *Il.* 1.7), bem como de βασιλεύς (*Il.* 1.231), indistintamente. Aliás, ambos os termos chegam a ocorrer de forma cumulativa: βασιλῆϊ ἄνακτι (*Od.* 20.194). Importará, ainda assim, denotar que, expressando a posição de alguns analistas, é possível relacionar o vocábulo ἄναξ com o termo de Linar B, *wanax*, o que permite situar os eventos relativos a Agamémnon na Idade do Bronze. Na sequência das alusões precedentes, apesar de ambos os termos - ἄναξ (ῥᾶναξ) e βασιλεύς (*qa-si-re-u*) - exprimirem o título de 'rei', o primeiro é mais antigo, remontando ao período micénico. Traduz uma autoridade superior ('monarca'), face a líderes, sobretudo na esfera humana, que partilham um mesmo tipo de poder mais limitado ('senhor'), ou ao grupo de anciãos (γέροντες), pela autoridade (ou) influência que exercem sobre a comunidade. Este último tipo de cidadãos, todavia, não junta necessariamente outros atributos mais específicos, como σκηπτοῦχος, 'portador do ceptro' (cf. *Il.* 1.279, *Od.* 2.231) e διοτρεφής, 'agraciado de Zeus' (cf. *Il.* 1.176; *Od.* 3.480).

A apreciação dos vocábulos (ἄναξ, βασιλεύς, κοίρανος, ταγός, τύραννος) e de símbolos (σκηπτρον, θρόνος) denotativos de soberania e desempenho social continuam a manifestar especial importância nos cenários trágicos, em virtude de as personagens mais evidenciadas pertencerem a famílias de soberanos/governantes. Vd. Yamagata, N. (1997), "Anax and basileus in Homer", *CQ* 47.1: 1-14; Carlier, P. (1998), "wa-na-ka derechef: Nouvelles réflexions sur les royautés mycéniennes", *BCH* 122: 411-415; Hooker, J. (1979), "The Wanax in Linear B Texts", *Kadmos* 18: 100-111; Carlier, P. (2006), "ἄναξ and βασιλεύς in the Homeric Poems", in Deger-Jalkotzy, S., Lemos, I. eds., *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*, Edinburgh, Edinburgh University Press: 101-110; Carlier, P. (1990), "La double face du pouvoir royal dans le monde mycénien", in Nicolet, C. ed., *Du pouvoir dans l'antiquité: mots et réalités*, Geneve, Droz: 37-52; Strauss, B. (2007), *The Trojan War: A New History*, New York, Simon and Schuster: 32; Gigante, M. (1956), *Nómos basileús*, New York, Arno Press; Gottschall, J. (2008), *The rape of Troy: evolution, violence, and the world of Homer*, New York, Cambridge University Press: 33-35; Mactoux, M-M. (1990), *Mélanges Pierre Lévêque: Anthropologie et société*, Besançon, Presses Univ. Franche-Comté: 189-191; Halverson, J. (1986), "The Succession Issue in the 'Odyssey'", *G&R* 33.2: 119-128; Launderville, D. (2003), *Piety and politics: the dynamics of royal authority in Homeric Greece, biblical Israel, and old Babylonian Mesopotamia*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing: 73; Dumont, I. (1996), "'Homo hierarchicus'", São Paulo, EDUSP; Bourdieu, P. (1998), *O poder simbólico*, São Paulo, Bertrand Brasil; Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire-Etymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, 1, Paris, Éditions Klincksieck: 84-85, 166-167; Frisk, H. (1960), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 1, Heidelberg, Carl Winter: esp. 102, 222.

desde Atreu até ao ascendente divino, Zeus, que, afinal, lhe facultara esse poder (*Il.1.279*: Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν).

Ainda assim, no prólogo, a escolha do patronímico<sup>153</sup> "Atrida" para indicar Agamémnon não visa, neste caso, acentuar o modo como obteve o poder, pois o relato da transmissão familiar do reino, a partir de Tiestes, ocorre adiante (*Il.2.105*). O que acontece, na realidade, é que começa a desenhar-se um juízo valorativo de um narrador que nem sempre conserva a sua imparcialidade ao longo do poema e que, para com Agamémnon, traça um retrato pouco favorável, como se comprova pela adjectivação que vai utilizando. Neste ponto da obra, aquilo que está verdadeiramente em causa é estimular, através do patronímico, a memória de Atreu, de forma a realçar a existência de um padrão familiar continuado, identificável na ambição de poder, bem como em características, atitudes e comportamentos, no perfil de líder e de militar de Agamémnon. Esse mesmo raciocínio é retomado e empregue por diversas personagens, donde a recorrência de expressões, como Ἀτρεΐδης Ἀγαμέμνων, Ἀτρεΐδης, Ἀτρεΐδῃ τέο. Merecem, pois, particular atenção os contextos em que surge o patronímico, assim como a consideração das razões e dos objectivos que conduzem ao seu uso.

Retomando a proposição, diz-se também que o Atrida é "rei de homens". Este epíteto, de cariz abrangente, começa por encontrar um primeiro plano de concretização, quando se introduz o discurso de Crises. O atributo então aventado aplica-se a ambos os Atridas e distingue a sua capacidade de comando das tropas: κοσμήτορε λαῶν (*Il.1.16*).

Agamémnon é, por excelência, um militar. Ciente da importância que, tal como o seu pai, o rei atribuía ao poder (cf. Sócrates, X. *Mem.* 3.1.4, a propósito da imponência do Atrida, reconhecida pela épica, após ter assumido o posto de comandante), a multividência cognitiva do sacerdote troiano, nos momentos iniciais do poema, leva-o a ligar a obtenção deste último factor (κράτος, 'poder') com os avanços no combate. Dirige-se, assim, aos Atridas e à generalidade dos aqueus, utilizando, para a tradicional *captatio benevolentiae*, o louvor do traje bélico (*Il.1.17*: ἔϋκνήμιδες Ἀχαιοί), acompanhado de um bom augúrio, antes da petição<sup>154</sup>. O desempenho bélico de Agamémnon, tanto no comando, na gestão e exortação das

<sup>153</sup> Vd. Brown, H. (2006), "Addressing Agamemnon: A Pilot Study of Politeness and Pragmatics in the *Iliad*", *TAPhA* 136.1: 1-46.

<sup>154</sup> Vd. Trollope, W. (1827), *The Iliad of Homer: chiefly from the text of Heyne, with copious English notes*, 1, London, C. and J. Rivington: 8.

tropas (e.g. *Il.* 5.529-532, 11.15,154,165,168, 16.422), como na luta, daria um notável contributo para que os desejos formulados se realizassem e a vergonha (αἰδώς) fosse evitada. Disso mesmo dá conta a sua *aristeia*<sup>155</sup>.

Tratando as *aristeias* de *topoi* relativos às façanhas individuais de heróis, em contexto bélico, vários são os episódios que, com uma dimensão variada<sup>156</sup>, ilustram essa temática, na *Iliáda*. O modelo típico de uma *aristeia* inclui elementos padronizados<sup>157</sup>: a descrição dos materiais, das imagens e do brilho das armas<sup>158</sup>; a exortação dos companheiros; investidas/duelos; o ferimento do herói; inspiração divina; símiles; a morte do guerreiro; o desarmar do lutador. A repetição de aspectos justifica o recurso a narrações formulares, bem como à réplica de versos (e.g. *Il.* 11.29/16.135), à recorrência de fórmulas (cf. as *aristeias* de Diomedes e de Aquiles, *Il.* 5.3: κλέος ἐσθλὸν ἄροίτο / *Il.* 5.273: ἀροίμεθά κε κλέος ἐσθλὸν / *Il.* 18.121: κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην) e à manutenção da ordem de referência dos elementos, por exemplo, do processo de armação do guerreiro<sup>159</sup> (e.g. *aristeia* de Agamémnon, *Il.* 11.17-19, de Pátroclo, *Il.* 16.131-133: κνημίδας μὲν πρῶτα περὶ κνήμησιν ἔθηκε | καλὰς, ἀργυρέοισιν ἐπισφυρίοις ἀραρυίας: | δεῦτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσι ἔδυνε, “Primeiramente colocou as grevas em redor das pernas. Eram belas e guarnecidas com porções de prata. E depois pôs o corpete à volta do peito”. Cf. Páris, *Il.* 3.330-332, Aquiles, *Il.* 19.369-371).

O destaque de feitos bélicos de heróis ocorre em vários pontos do poema, ainda que não sejam suficientemente extensos, nem sigam uma estrutura padronizada, como a que se constata nas *aristeiai*, tanto gregas como troianas (cf. Heitor, *Il.* 7). É o caso dos feitos de Menelau (*Il.* 17.1-122), na tentativa de proteger o corpo de Pátroclo, sem que haja nota de um processo de armação; de uma breve descrição dos

<sup>155</sup> Vd. Fenik, B. (1968), *Typical Battle Scenes in the "Iliad": Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Descriptions*, Wiesbaden, Hermes Einzelschriften 21; Loudon, B. (2006), *The Iliad: structure, myth, and meaning*, Baltimore, JHU Press: esp. 88 sq.

<sup>156</sup> Por exemplo, o episódio de Pátroclo (esp. *Il.* 16.257-425) é mais resumido, porquanto se omite aspectos pertinentes noutras *aristeiai*. Certamente a pouca idade de Pátroclo não lhe havia valido os conhecimentos e a experiência de outros guerreiros. Em contrapartida, a sua funcionalidade na obra acarreta-lhe maior expressividade por morte (cf. *Il.* 16.777-867), do que em vida.

<sup>157</sup> Vd. Armstrong, J. (1958), "The Arming Motif in the Iliad", *AJPh* 79.4: 337-354; Tsagarakis, O. (1982), *Form and content in Homer*, Wiesbaden, Franz Steiner; Krischer, T. (1971), *Formale Konventionen der Homerischen Epik: Versuch einer Rekonstruktion*, München, C.H.Beck; Edwards, M. (1992), "Homer and Oral Tradition: The Type-Scene", *Oral Tradition* 7.2: 284-330; Patzer, H. (1972), *Dichterische Kunst und poetisches Handwerk im Homerischen Epos*, Wiesbaden, Steiner: esp. 29 sq.; Snodgrass, A. (1998), *Arms and Armour of the Greek*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, a propósito de cenas de armação mais alongadas e mais resumidas.

<sup>158</sup> Vd. Krischer 1971: esp. 36. Note-se que armadura que não ostenta brilho pode funcionar como um mau presságio para quem a usa.

<sup>159</sup> Sobre a armação de guerreiros, em *Il.* 3.328-338, 11.15-44, 16.130-154, 19.364-424.

ataques de Ulisses (*Il.*5.669-679); dos feitos de Teucro, com uma considerável lista de inimigos vencidos, um diálogo laudatório e auto-elogioso com Agamémnon e a sua morte por Heitor (*Il.*8.266-329). Para além dos cenários estruturalmente designados de *aristeias*, apresentam-se também outros que, embora não comportem todos os elementos contemplados nas construções tradicionais e recorrentes na generalidade das *aristeiai*, destacam confrontos bélicos de alguns guerreiros (e.g. *Il.*8.266-329). De constatar, desde logo, um certo paralelismo entre *aristeiai* mais gloriosas e bem sucedidas do plano humano<sup>160</sup>, como as de Diomedes e Aquiles, e *aristeiai* com menos sucesso, como a de Pátroclo e a de Agamémnon, donde se conclui que nem todas se destinavam a exaltar uma figura e detinham um carácter absolutamente laudatório<sup>161</sup>.

Dando prosseguimento a um dos objectivos desta secção, convirá aplicar os princípios gerais que caracterizam as *aristeias* dos aqueus ao seu líder, que, apesar do seu estatuto, não fora o primeiro a ter os feitos realçados numa *aristeia*, na *Iliada*. A *aristeia* de Agamémnon segue um padrão tradicional recorrente noutras disponibilizadas na *Iliada*, ainda que algumas reflectam diferenças ou variações, quer ao nível da extensão, da pormenorização e até dos elementos envolvidos. Abarca os diversos factores padronizados neste tipo de cenas. Inicia-se com um grito de exortação aos argivos (*Il.*11.15: Ἀτρεΐδης δ' ἐβόησεν), o que detinha um carácter formular, mas também denunciava a preocupação de Agamémnon em envolver as tropas num desígnio comum, tal como competia a um 'pastor de povos' (cf. Arist. *EN* 1161a.1-2, comparando-se o governo de povos à relação de pai/filho)<sup>162</sup>. Dando seguimento à estrutura padronizada, alude-se à guarnição do guerreiro, com o relatório pormenorizado dos diversos elementos<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> Não obstante, nem todas as *aristeiai* se reportavam a heróis, mas destacavam-se, de igual forma, animais, como os cavalos de Aquiles.

<sup>161</sup> No caso da patrocleia (*Il.* 16.140-144), expõem-se algumas fragilidades, face ao legítimo dono da armadura, a começar pela espada que, por ser demasiado pesada, não lhe servia. A tentativa de imitar Aquiles por parte deste 'ténue reflexo' do rei dos mirmidões denuncia o falhanço do disfarce. Vd. Taplin, O. (1995), *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford, Oxford University Press: esp. 181, n.2.

<sup>162</sup> A propósito do epíteto 'pastor de povos' ser mais habitual na épica homérica do que na tragédia, sem se restringir exclusivamente a Agamémnon, vd. Benardete, S. (1992), "The Plan of the *Statesman*", *Mêtis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 7.1-2: 25-47, esp. 39-40.

<sup>163</sup> De destacar os ζωστήρες de Agamémnon e de Menelau, ricos e trabalhados, brilhantes (*Il.* 4.186, 215, 11.236: ζωστήρ τε παναίολος), com presilhas de ouro (*Il.*20.414-415: ζωστήρος ὀχῆες | χρύσειοι). No caso, o processo de guarnição de Agamémnon inicia-se (πρῶτα) da parte inferior do corpo, para a superior, com as grevas (κνημίδες), para envolver as pernas. Nelas distingue-se a beleza e as bandas de prata (*Il.*11.18: καλὰς ἀργυρέοισιν ἐπισφυρίοις). O elemento seguinte é a couraça (θώραξ). Tratava-se de um presente de hospitalidade (ξενήιον), uma gratificação (χαρίζομαι)



A armadura do guerreiro prima por suscitar efeitos visuais e sonoros, no sentido de demonstrar, perante o adversário, magistralidade e fomentar o temor. Destacam-se o brilho (νῶροψ, φαεινός), a beleza, a origem (presentes, ofertas divinas)<sup>164</sup>, a riqueza e diversidade dos materiais, os pormenores de ornamentação e o ruído (σμερδαλέον κονάβησε, δεινή καναχή). As imagens que adornavam as armas pretendiam tornar quem as envergava tão temeroso, intimidante e respeitável como as figuras nele mostradas. Os aspectos materiais da armadura representavam uma extensão da qualidade e do valor militar de quem as utilizava. Eis pois a razão por que cada elemento da armadura recebia, em norma, um epíteto.

Enumeram-se, no episódio, alguns opositores vencidos e realça-se a iniciativa, o ímpeto, o fulgor, a valentia e a severidade do Atrida. Os acontecimentos são enriquecidos por uma forte adjectivação, enaltecendo o herói da *aristeia* e também o seu opositor, como forma de engrandecer o feito, aumentar o mérito e, de certa forma, também prestar alguma honra aos vencidos, pelo cumprimento da máxima *superari a superiore*.

De entre os da sua facção, na altura, Agamémnon adiantou-se (*Il.* 11.91-92: ἐν δ' Ἀγαμέμνων | πρῶτος) e deu início a um conjunto de mortes. O valor dos guerreiros

---

oferecida por Cíniras, em homenagem a Agamémnon. Comportava dezenas de faixas de vários materiais (*Il.* 11.24-28): esmalte negro, doze de ouro e vinte de estanho. Ornamentavam-na dragões de estanho – três de cada lado, no sentido do pescoço, assemelhando-se a um arco-íris, um portento facultado pelo Crónida. Outro elemento a destacar é a espada (ξίφος), que o herói, numa referência formular, atira sobre o ombro. Também esta arma é descrita pelos seus pormenores. Alude-se aos pregos de ouro (ἤλοι χρύσειοι), ao brilho (παμφαίνω), à bainha de prata (κουλεὸν ἀργύρεον) e ao cinturão de ouro (χρυσέοισιν ἀορτήρεσσιν). Valoriza-se o escudo (ἀσπίς), contemplado pela beleza (καλή), pela funcionalidade, enquanto protector do corpo (*Il.* 11.32: ἀμφιβρότην πολυδαίδαλον ἀσπίδα θοῦρην), e igualmente pela riqueza ornamental. Formavam-no dez círculos de bronze, vinte bocetes de estanho branco, um de esmalte negro no centro, Γοργῶ βλοσυρῶπις e em redor o Δεῖμός τε Φόβος τε (*Il.* 11.36-37). A partir dele, pendia um boldrié, em prata, decorado com um dragão tricéfalo de esmalte, brotando de um único pescoço. Agamémnon colocou ainda o capacete, também ele magnífico, com duas cimeiras, quatro bocetes, um penacho (λόφος) de crinas de cavalo, no alto. Por fim, pegou em duas espadas de bronze (χάλκεος) aguçadas e brilhantes, que refulgiam ao longe, como torchas (*Il.* 11.44-45). Vd. Bennett, M. (1997), *Belted heroes and bound women: the myth of the Homeric warrior-king*, Lanham, Rowman & Littlefield: 73-74.

<sup>164</sup> Note-se a importância da origem do armamento, indiciadora do valor do guerreiro, e.g., Aquiles, cujo escudo fora forjado por Hefesto (*Il.* 18.478-616). De salientar é também a espada de Aquiles, apenas passível de ser envergada por ele, de entre todos os aqueus, havendo sido dada ao seu pai, por Quíron (*Il.* 19.387-391), para matar guerreiros (ἐκ κορυφῆς φόνον ἔμμεναι ἥρώεσσιν). O portentoso escudo de Ajax, por seu turno, fora elaborado por Tíquio, σκυτοτόμων ὃχ' ἄριστος (*Il.* 7.221). Já o capacete de Méron percorreria diversas gerações, desde que Autólico se apossou dele, até que Méron o deu a Ulisses (*Il.* 10.261-271). A troca de uma armadura como presente de hospitalidade denotava estima e consideração. Cf. Anfidamante/Molo-Méron (*Il.* 10.269); Diomedes/Glauco (*Il.* 6.236). Note-se ainda o escudo de Sarpédon (*Il.* 12.295); os arcos de Pândaro (*Il.* 2.827) e de Teucro (*Il.* 15.441), ambos ofertados por Apolo; o capacete de Heitor, dado por Apolo (*Il.* 11.353); o escudo de Diomedes, forjado por Hefesto (*Il.* 8.195). Vd. Lacroix, L. (2002), "Le problème des armes d'Achille dans l'*Illiade* et dans les prolongements de la légende", *JS* 2.2: 207-235; Taplin, O. (1980), "The Shield of Achilles within the *Iliad*", *GR* 27: 1 24.

em causa surge realçado pelos epítetos envolvidos, manifestando excelência física e (ou) linhagem aristocrática, o que dilatava a dimensão das façanhas do Atrida. Assim, Bienor, "pastor de povos" (ποιμὴν λαῶν); Oileu, "ajuntador de cavalos" (πλήξιππος); os irmãos Isso e Antifonte, "dois filhos de Príamo, um bastardo e outro nascido no casamento" (ὕϊε δὺω Πριάμοιο νόθον καὶ γνήσιον ἄμφω); Pisandro e Hipóloco, "decidido" (μενεχάρμης); Ifidamante, "filho de Antenor, homem valente e alto" (Ἀντηνορίδης ἦϋς τε μέγας τε). Ao conseguir o seu intento, o ἄναξ ἀνδρῶν despojava-os das vestes (ἐναρίζειν), o que equivale a dizer, votava-os a uma nudez heróica (*Il.* 11.100: στήθεσι παμφαίνοντας, ἐπεὶ περιδύσε χιτῶνας, *Il.* 11.110: ἐσύλα τεύχεα καλὰ; *Il.* 11.145: ἐξενάριξε; *Il.* 11.246: Ἀτρεΐδης Ἀγαμέμνων ἐξενάριξε), uma prática corrente. Por ser a armadura uma extensão do seu proprietário, o despojamento completava a sua aniquilação. Ao ser envergada por outra pessoa, a armadura transmitia as propriedades do anterior dono. Considerando esta espécie de personificação, eis porque as que pertenciam aos melhores guerreiros abatidos deveriam passar para guerreiros de igual valor (*Il.* 14.382: ἐσθλὰ μὲν ἐσθλὸς ἔδυνε, χέρεια δὲ χείρονι δόσκειν)<sup>165</sup>. Agamémnon obtinha, assim, honra, bem como um espólio quantitativo e qualitativo, ao apropriar-se de bens materiais, que comportavam força e qualidades dos guerreiros abatidos.

Se os epítetos e as fórmulas que acompanham os inimigos são individuais e comportam um teor informativo, também a Agamémnon se atribuem qualificativos e fórmulas distintas, consoante os momentos e os rivais com quem combate. A listagem das mortes em batalha configura uma das cenas típicas de um cenário de guerra, que aumentava o *pathos* na audiência – a ἀνδροκτασία<sup>166</sup>. A descrição de algumas mortes em pormenor não apenas estimula a imaginação do leitor/ouvinte, aproximando-o dramaticamente dos cenários, como também acentua a severidade e o pendor implacável atribuídos a Agamémnon, no seu esforço por suplantar o adversário.

<sup>165</sup> Vejam-se as dificuldades de Pátroclo para envergar a totalidade dos elementos que compunham a armadura de Aquiles. O Pelida, munido do escudo forjado por Hefesto, iria não apenas vingar a morte do companheiro e restabelecer a honra ofendida da comunidade, mas também recuperar uma porção individual de si próprio, contida na sua armadura, despojada do corpo de Pátroclo, por Heitor. Porque a armadura reproduzia o valor do guerreiro, tornava-se imprescindível que Aquiles ostentasse um objecto da forja divina, para derrotar aquele que revestia o corpo com a sua carapaça heróica (κλυτὰ τεύχεα) - Heitor.

<sup>166</sup> Vd. Lopes, C. (2008), "O carácter dêitico das *androktasiai* em *Iliada*, XI", *Anais XXIII SEC*: 165-175.

A *aristeia* de Agamémnon, embora não configure necessariamente um episódio central do poema, ainda assim é cêntrica, na medida em que ocupa uma posição de destaque na obra, como que a dividi-la na sua extensão. A cena não se reveste da exuberância, nem da dimensão que o cargo de Agamémnon, à partida, faria prever. De facto, apesar do estatuto do herói em questão, o episódio que se lhe aplica não ocupa sequer a totalidade do canto (*Il.* 11.15-280). O facto projecta o carácter questionável associado à sua figura, sobretudo decorrente dos desafectos, uns tácitos, outros explícitos, que granjeou (vd. *infra*).

Mesmo as duas centenas de versos de que se compõe a sua *aristeia* não se reportam exclusivamente aos actos do Atrida, desde o momento da sua armação. Na verdade, assiste-se a algumas interrupções, quer para reportar os avanços do exército grego que acompanhava o seu líder (*Il.* 11.46-90), quer para denotar a promessa de Zeus a Heitor (*Il.* 11.187-194). Precisamente esse aconselhamento que o Crónida transmite em primeiro lugar a Íris permite retirar algumas conclusões, certamente de grande importância, uma vez que surge repetido imediatamente a seguir, aquando da sua comunicação a Heitor (*Il.* 11.202-209). O adiamento da entrada no conflito até à retirada de Agamémnon do combate atesta, por um lado, que o Atrida suplantava Heitor; e, por outro, deixa antever o final da *aristeia* de Agamémnon. O facto parece acentuado, quando o narrador interrompe a listagem das façanhas de Agamémnon para invocar as Musas, com o objectivo de lhe lembrarem os eventos (*Il.* 11.218-220). Certamente não estava em causa a memória dos feitos do Atrida, mas antes o realçar de um marco no poema em geral e na *aristeia* de Agamémnon, em particular. A nova invocação<sup>167</sup> dá lugar a uma nova etapa. Distingue o valor do herói em causa e exalta a intervenção divina, quer nos assuntos humanos, quer no episódio que irá cantar-se. Até então, o comandante grego tinha saído vencedor dos seus embates. Mas o cenário havia de mudar de tonalidade.

Na realidade, a descrição das façanhas bélicas do Atrida ficariam interrompidas, a partir do momento em que os ferimentos o obrigam a retirar-se da peleja (*Il.* 11.283). Com Ifidamante, a situação começaria a experimentar um revés. Agamémnon falha o

<sup>167</sup> São várias as invocações às Musas, ao longo da *Iliada*, para além da que inicia o poema e da que integra o canto 11. Um outro apelo, por parte de um narrador, às Musas como fontes fidedignas de informação, capazes de suprir a sua falta de conhecimentos relativamente a uma catalogação exaustiva dos participantes, ocorre em *Il.* 2.484. As restantes invocações apresentam um estrutura canónica e padronizada, repetindo a fórmula introdutória (*Il.* 11.218-219) e divergindo quanto à informação solicitada, a saber: antecedendo a listagem dos guerreiros gregos que avançaram sobre os troianos (*Il.* 14.508-509); para esclarecer a forma como avançou o fogo sobre as naus dos aqueus (*Il.* 16.112-113).

ataque (*Il.*11.223), mas Ifidamante consegue atingi-lo (*Il.*11.224. Cf. Apollod. *Epit.* 4.5). Todavia, o Atrida, com a fúria de um leão<sup>168</sup>, atinge-o no pescoço, degolando-o<sup>169</sup> (*Il.*11.240), o que o votava, imagetivamente, a um "sono de bronze" (χάλκεον ὕπνον). O acidente do Atrida constituiu o ensaio de uma situação mais gravosa: de seguida, Coonte haveria de ferir Agamémnon (*Il.*11.260), desunindo os seus membros, quando aproveitou um momento de distração do herói (*Il.*11.251). Porém, esta vicissitude, longe de enfraquecer a imagem do Atrida, engrandece o seu valor, pois o comandante não apenas recusa retirar-se de imediato, dando-se por vencido, como ainda, não obstante o sangue que jorrava da ferida (*Il.*16.266), avança, munido de espada e pedras, até que a dor se tornou excruciante, comparável apenas aos sofrimentos do parto (*Il.*11.269-272). Incapaz de prosseguir com os confrontos físicos, resolve dar continuidade à sua *arete*, recorrendo à arma retórico-linguística. Nessa última comunicação, dirige-se aos comandantes, de modo a realçar que, apesar da sua retirada física do combate, deixava os pares em seu lugar, isto é, quedavam-se na batalha vários heróis capazes de dar continuidade à acção que ele, individualmente, assumira, na sua *aristeia*. E não só clarificava a situação, como também, ao dirigir-se a φίλοι, estava a reclamar, subtilmente, a observância de obrigações decorrentes de laços de *philia* (*Il.*11.276), que os ligavam ao comandante.

Convém, todavia, comparar contrastivamente o espaço destinado à *aristeia* de Agamémnon, com a de um herói como Diomedes, o que denota a percepção que recolhia da parte de quem estruturou a obra e, por conseguinte, do público ouvinte. A *aristeia* de Diomedes ocupa o quinto canto e estende-se pelo seguinte<sup>170</sup>. Trata-se de um episódio bastante mais longo e mais sangrento do que a cena homóloga de Agamémnon. Ao contrário deste, o filho de Tideu gozou de apoio divino explícito, designadamente de Atena. Não se trata de um episódio com uma estrutura típica, mas antes da apresentação de vários feitos do herói, dispersos ao longo do canto. Avançou contra os troianos, mas também contra os apoiantes divinos destes<sup>171</sup>. Pela

<sup>168</sup> Vd. Clarke, M. (1995), "Between lions and men: Images of the hero in the *Iliad*", *GRBS* 36: 137-159.

<sup>169</sup> O desmembramento torna-se um acto recorrente, infligido por um inimigo vitorioso, após despojamento da armadura, como se constata no caso de Heitor sobre Pátroclo (*Il.*17.125-127).

<sup>170</sup> Vd. Benardete, S., Burger, R., Davis, M. (2000), *The Aristeia of Diomedes and the Plot of the 'Iliad'*, Chicago, University of Chicago Press: 34-61.

<sup>171</sup> Precisamente a ferida que Diomedes infligiu a Afrodite desencadearia a reprovação e uma série de reacções contrárias de divindades, como Dione, Apolo, Ares. Acentuava, assim, a clivagem entre as esferas divina e humana, ainda que, por atacar Afrodite, participe numa luta divina, que opunha Atena a essa deusa, invertendo, dessa forma, a unilateralidade que até à altura apenas admitia a participação

sua valentia e apoio de Atena, Diomedes surge como um *alter* Aquiles. Consegue superar o retrato de Agamémnon, até porque, após ter sido ferido por Pândaro, não findara aí a sua participação. Uma vez restabelecido por Atena, retomaria o confronto. Agamémnon encontrava-se, assim, numa situação mais enfraquecida, pois, se, por um lado, a sua ascendência era divina e gozava da certeza da vitória transmitida por Zeus; por outro, Tétis/Zeus não auxiliaram a sua causa, como haviam feito para com Aquiles; Apolo não o beneficiara e Atena não lhe prestara apoio, como a Diomedes e a Menelau. Conclui-se, desde logo, que a afinidade genética com Agamémnon não lhe conferia paridade com outros heróis, nem mesmo com o irmão Menelau (cf. Philostr. *Her.* 29.1).

Para efeitos de justificação da guerra troiana, Menelau é uma figura nuclear. Teoricamente, seria a causa do conflito e, como tal, a motivação moral para todos os que combatiam. Ainda assim, na *Iliada*, Menelau não ocupa uma posição de absoluto destaque. Demonstra ser impulsivo e revela-se até mais enérgico do que o irmão, que instrumentaliza a sua figura (vd. *infra*) e subestima o seu real valor. O retrato de Menelau, na *Iliada*, não passa pelo aprofundamento de qualidades de liderança, de administração, de impiedade ou de materialismo; nem revela actos imponderados e hubrísticos. O Atrida *Minor* define-se antes como um herói movido por uma causa individual, que o leva ao combate (vd. epíteto ἀρηϊφίλον, "querido a Ares"). Como evidencia, na súplica que dirige a Zeus (*Il.*3.351-354), existia uma confluência de interesses, que faz coincidir o propósito de uma vingança pessoal, com o intuito de, em simultâneo, fazer justiça à quebra de laços de hospitalidade, afinal uma causa de teor divino, porque do domínio de Zeus *Xenios*. De realçar que, na descrição do duelo, surgem, preferencialmente, os nomes, não de Menelau e Páris, mas sim os patronímicos 'filho de Atreu' e 'filho de Príamo', respectivamente. De facto, embora não seja clarificado, degladiavam-se, de uma parte, o lesado por uma infidelidade conjugal e por uma traição da hospitalidade (fraternal, no caso); no outro flanco, o herdeiro de um reino rico e poderoso, que uma tradição não recordada na *Iliada* menciona como figura ofendida pelo rapto de Hesíone e a morte de Laomedonte, pelos gregos. De certa forma, sugere-se a existência de uma herança familiar, com uma certa repetição da história de Atreu, na geração do seu filho. Não fosse pela intervenção de Afrodite, Menelau poderia ter posto cobro ao conflito. O duelo com

---

das divindades na peleja humana: οὐ ποτε φίλον ὁμοῖον | ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων (*Il.*5.441-442).

Páris iria resolver a causa que, em termos teóricos, justificava a presença em Tróia do contingente helénico. Ainda assim, apesar do contributo para a avaliação do valor de Menelau, dificilmente a luta acabaria com esse episódio, pois as tropas de ambas as facções que assistiam ao combate por certo não abdicariam dos outros interesses que as motivavam.

Embora não se destacasse por ter qualidades excepcionais, enquanto guerreiro, Menelau nunca evitou a peleja, unindo-se às tropas, ou em embates particulares (Il.3.355-382). Nesse aspecto, revela-se um *alter* Nestor, com a vantagem de não estar condicionado pela idade avançada, mas ainda assim condicionado por Agamémnon. Por tal, critica a inexistência de voluntários para defrontar Heitor, dirigindo-se aos aqueus de modo tenaz e incisivo, colocando em causa a honra e virilidade dos combatentes. Embora consciente das suas limitações, e certo de que seria necessário alguém com maior valor, oferece-se, qual vítima voluntária, para travar esse combate (Il.7.96-102). É nesse instante que Agamémnon manifesta um cariz protector (Il.7.121), embora por trás estivesse a suma necessidade de preservar a vida de Menelau, para que se continuasse a legitimar a presença em Tróia.

Mas o episódio que melhor define o carácter e os valores de Menelau ocorre na sua *aristeia*. Esta cena é demorada e reflecte o espírito altruísta e reverenciador dos laços que se estabeleciam entre guerreiros. De facto, Menelau encontrava-se no conflito por uma causa pessoal. Todavia, a sua *aristeia* não denota os seus feitos guerreiros, evidenciando o ataque a adversários, de forma a dar visibilidade ao seu valor e, em simultâneo, a mostrar a ligação entre uma *arete* militar e a honra daí adveniente, certamente traduzida num considerável botim. Trata-se, na realidade, de uma *aristeia* com contornos diferentes. Permite, desde logo, afastar Menelau das quezílias que Agamémnon havia travado com Aquiles<sup>172</sup>. Diga-se que Menelau tem a funcionalidade de sarar esse dissídio, o qual nem os discursos, nem os presentes, nem promessas de ganhos futuros tinham conseguido apagar. A vingança da morte de Pátroclo traria Aquiles de volta ao combate<sup>173</sup>, mas a conduta de Menelau poria

<sup>172</sup> Apesar de os dissídios entre militares constituírem um *topos* recorrente em relatos épicos, Burgess 2003: 63 dá conta, no seguimento de outros autores, de que a zanga entre Agamémnon e Aquiles poderia ter sido invenção de Homero.

<sup>173</sup> Note-se, a propósito do relacionamento entre Aquiles e Pátroclo E. fr.135 Kannicht; Pl. *Smp.* 179e-180b. A Agamémnon era apontado como seu *eromenos* Argino (Ath. 13.603d: Ἀγαμέμνονά τε Ἀργύννου ἐρασθῆναι λόγος). Clemente de Alexandria, por seu turno, limita-se a dar conta dessa mesma informação mencionando uma fonte muito mais antiga - Fânocles (2.38.2: Φανοκλῆς δὲ ἐν Ἑρωσιν ἢ Καλοῖς Ἀγαμέμνονα τὸν Ἑλλήνων βασιλέα Ἀργύννου νεὼν Ἀφροδίτης ἵστασθαι ἐπ' Ἀργύννῳ τῷ ἐρωμένῳ, "Fanocles, na sua obra *Phanocles. Sobre Valentes e Belos*, denota que

cobro, em nome dos Atridas, à afronta de Agamémnon. Para tanto, defende o corpo de Pátroclo, não apenas zelando para que o cadáver não fosse aviltado com mais danos físicos, nem ficasse despojado da armadura. Considerando que Pátroclo envergava, na altura, o armamento de Aquiles e que o revestimento bélico constituía uma extensão do seu proprietário, era natural que o inimigo desejasse ainda mais retirar esses artefactos do corpo de Pátroclo, pois, de certa forma, tratava-se da apropriação de uma parte de Aquiles, que havia sido derrotada na pessoa de Pátroclo. Nesse sentido, os esforços de Menelau traduzem-se também na preservação de Aquiles e, portanto, numa espécie de aliança, reforçada pela expressão de *sympatheia* (*Il.*17.564: μάλα γάρ με θανὼν ἐσεμάσσατο θυμόν, “na realidade, a sua morte tocou o meu íntimo”), que manifesta com a preocupação de mandar avisar Aquiles da morte do seu camarada de armas. O episódio em causa reitera, de igual forma, uma forte consciência que leva Menelau a recorrer à ajuda de um herói especialmente notável pela sua força física – Ájax, e também a solicitar um reforço divino das suas capacidades (a Atena, na ocasião, com as feições de Fénix. *Il.*17.560-566).

### 3.3.2. *Dissídios no aquartelamento aqueu*

O cariz belicoso e aguerrido que se reconhece em Agamémnon, enquanto militar, faz com que acumule uma série de inimizades. O natural seria que esse contencioso se passasse com a facção troiana. Contudo, a discórdia principal fora a dissensão com o Pelida<sup>174</sup>. Abre-se, assim, uma epopeia secundária, inserida na diegese primária, cuja temática envolve a guerra de Tróia. Porém, o *topos* marginal assume tal propriedade, que acaba por superiorizar-se, condicionando de forma determinante o assunto mor.

As lutas descritas ao longo da *Iliada* reportam-se aos últimos meses de um conflito demorado, sem que exista qualquer referência aos combates dos nove anos

---

Agamémnon, rei dos Gregos, ergueu o templo de Afrodite Argénia, em honra do jovem Argino"). O dado recebe seguimento ulterior, ainda que sem reunir consenso (cf. Licymn. fr. 768 *PMG* apud Ath. 13.603d, que reporta Argino como amado de Himeneu) ou ter desenvolvimento. Este tipo de relacionamento homoerótico pode contar-se como corente e com a simbologia de um ritual de iniciação. Vd. Barrett, D. (1981), "The friendship of Achilles and Patroclus", *CB*, 57: 87-92; Percy III, W. (2005), "Reconsiderations about Greek Homosexualities", in Verstraete, B., Provencal, V. eds., *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, Binghamton, Haworth: 13-62; Dover 1989; Nagy 1998: esp. 94-117.

<sup>174</sup> Vd. Barker, E. (2004), "Achilles' last stand: Institutionalising dissent in Homer's *Iliad*", *PCPhS*: 92-120.

anteriores. Todavia, considerando o arrastamento da contenda, conclui-se que as forças estariam equilibradas entre si e nenhum guerreiro, nem mesmo Agamémnon, com o valor realçado na sua *aristeia*, ditara um desenlace.

O que a dissidência interna viria a clarificar reporta-se ao facto de o Atrida não conseguir administrar sempre da forma mais conveniente a sua fúria, orientando-a apenas contra a facção inimiga. Essa contingência interna - a relação conturbada entre Agamémnon e Aquiles<sup>175</sup> - vem a adquirir especial relevo para um rápido desenrolar dos acontecimentos. A sua importância, ao acarretar efeitos para o prosseguimento da contenda, desencadeia uma sucessão de consequências em catadupa, capaz de despertar um conflito bélico que parecia adormecido num arrastar de anos. Assim, apesar de a temática que atravessa a *Iliada* se reportar a uma guerra de proporções interestaduais, o evento que se apresenta com maior relevo, desde o início da composição, refere-se a uma circunstância de cariz interno (na mesma facção) e privado. Só devido ao estatuto dos elementos envolvidos é que o assunto passa a ter uma dimensão social.

O motor que impulsiona grande parte dos eventos na *Iliada* é a μῆνις, ‘ira’ (por vezes até uma ira desmesurada), que inicia e determina este poema, no qual tudo se resume a questões de honra<sup>176</sup>. Activa ou passiva, isto é, resultando ora de uma característica imanente a certas personagens, ora de um procedimento retributivo, introduz uma avalanche sequencial de atitudes vingativas, cujo dealbar se assinalou num momento anterior ao episódio contemplado no início da *Iliada*.

Logo nos versos iniciais, fica delineado, na generalidade (por palavras e actos), o perfil das duas figuras em causa: Agamémnon e Aquiles. Numa situação que, à partida, não deveria acicatar os ânimos de ambos os chefes de uma mesma facção, Agamémnon começa por expor a sua matriz hubrística, tanto na esfera divina, como humana.

Notória é, desde os primeiros momentos, a intervenção mantida pelo narrador, no decurso do poema, ao anteceder o discurso directo dos intervenientes e (ou) os seus actos, através de adjectivos e advérbios manifestamente tendenciosos. Assim, na cena de abertura, a sua anotação é laudatória face ao resgate proposto, classificado

<sup>175</sup> Importa relativizar um pouco esta questão, ao analisar *Od.* 8.73-78, altura em que o aedo da corte de Alcínoo relembra um confronto entre Ulisses e Aquiles, mas não alude a Agamémnon mais do que através de uma mera referência circunstancial ao seu estado de satisfação, o que significa que a questão não ficaria conservada para memória futura.

<sup>176</sup> Vd. Donlan, W. (1993), "Duelling with Gifts in the *Iliad*: As the Audience Saw It", *ColbyQ* 29.3: 155-172.



como ἀπερείσιος (*Il.* 1.13), ἀγλαός (*Il.* 1.23), e reverenciadora, no tocante à natureza do requerente (*Il.* 1.23: αἰδεῖσθαι θ' ἱερῆα). Além do mais, destaca, enfatiza e sumaria negativamente a reacção do Atrida, opondo-a à posição dos aqueus, servindo-se, em locais de realce no verso, de conjunções adversativas (ἀλλά) e advérbios de negação (οὐκ), ou de carácter semântico negativo (κακῶς). Anunciam-se, desse modo, as primeiras palavras de Agamémnon (*Il.* 1.26-32), ladeadas pelos dois apelos de Crises – um, à esfera humana, procurando reaver a filha Criseida, tornada cativa<sup>177</sup>; o segundo, ao plano divino, pretendendo retaliação e, através dela, o cumprimento do seu pedido. O Atrida introduz o seu discurso imperativo com uma forma também ela negativa - μή, prosseguindo com esse carácter contrário até ao fim.

Na recusa de Agamémnon, face à solicitação de Crises, ficam patentes alguns aspectos característicos da personalidade. O comportamento denuncia, globalmente, uma atitude de distanciamento, marcada pelos pronomes σε ... ἐγὼ e por construções negativas com verbos, como κιχάνω, εἶμι. Destacam-se, designadamente, para além do afastamento referenciado pelo narrador, face à generalidade das tropas, uma desconsideração para com Crises, sacerdote, pai, e, por conseguinte, também uma conflitualidade com o plano divino (e.g. Zeus *Xenios*, Apolo), que irá manifestar-se noutras ocasiões da epopeia.

Ficou claro, pelo teor das palavras que Agamémnon dirigiu a Crises, que se sentia desgostoso e irado em relação ao pedido do sacerdote. Na realidade, o ressentimento pessoal motivado pelo pedido de Crises, tido, na sua opinião, como uma afronta e um desrespeito (*Il.* 1.11-12: οὐνεκα τὸν Χρῦσῃν ἠτίμασεν ἀρητῆρα | Ἀτρεΐδης), privava-o de um espólio recebido pela sua ἀρετή – uma cativa, e teria, como contraponto, a ira de Apolo (*Il.* 1.9-10. Cf. *Il.* 1.454), disposto a atentar contra o bem-estar das tropas. Todavia, o caso não levou Agamémnon a tomar mais nenhuma posição cautelar, como reunir a assembleia, ou fazer qualquer outra exigência. Revelou, assim, uma tal inexperiência e desconhecimento das consequências que poderiam advir desse seu acto, que são intoleráveis para um chefe militar.

Já Aquiles, perante os desenvolvimentos nefastos, resolve agir e convocar uma assembleia, na qual encabeça as conversações (*Il.* 1.59-67). Contrariamente ao sucedido com Agamémnon, a narrativa introdutória pauta-se pela descrição simples, sem facultar quaisquer elementos valorativos. O discurso mostra-se 'inócuo' e

<sup>177</sup> Vd. Rabel, R. (1988), "Chryses and the Opening of the *Iliad*", *AJPh* 109: 473-481.

'politicamente inofensivo', na medida em que se dirige ao Atrida e atribui a causa da mortandade à intervenção de Apolo, o que conduziria, teoricamente, à inevitabilidade de um retorno prematuro, embora Aquiles não estabeleça, no discurso, a ligação entre ambos os elementos: Agamémnon, como causa, e Apolo, como justiceiro. Fica sugerido que essa função caiba a um profeta, e é nessa esfera que começam a surgir tons de animosidade. O facto contribui para certificar uma atitude recorrente do Atrida, no relacionamento com mandatários divinos. A sua insolência para com Crises não fora ocasional, nem de circunstância. Denunciava, sim, um comportamento costumeiro, já que também Calcas revelaria temor pela reacção do líder. Ao primeiro, valeu-lhe o deus. O segundo, assegurou-se num semi-deus, Aquiles, um ser superior a todos os simples mortais (cf. *Il.* 24.58-61).

Calcas Testórida temia poder vir a ferir o orgulho do comandante (ἄχνόμενος), caso evocasse o seu nome (*Il.* 1.90), atribuindo-lhe a causa da pestilência. Cauteloso, utiliza, na sua verbalização, meros substantivos comuns, indeterminados - ἄνθρωπος, βασιλεὺς, formulando uma "sentença", γνώμη, para aludir à condição (*Il.* 1.77-79: ἦ γὰρ οἷομαι ἄνδρα χολωσέμεν, ὃς μέγα πάντων | Ἀργείων κρατέει καὶ οἱ πείθονται Ἀχαιοί: | κρείσσων γὰρ βασιλεὺς ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρηϊ, “É que penso ir enfurecer um homem que governa soberanamente sobre todos os argivos e a quem os aqueus obedecem. Com efeito, um rei torna-se mais poderoso quando está irritado com um homem inferior”). Embora não tivesse referido o nome de Agamémnon uma única vez, Aquiles entende o verdadeiro sentido das palavras de Calcas (*Il.* 1.90-91), o que o leva a ponderar acerca da situação e a reiterar o seu voto protector. Pretendia, assim, alargar, de forma inequívoca, a compreensão da mensagem a todos os membros da assembleia.

A intervenção seguinte do comandante-geral faz-se acompanhar de uma detalhada descrição pictórica, próxima da loucura, tanto em termos emocionais, como físicos, com especial destaque para o olhar (*Il.* 1.101-104): ἄχνόμενος, μένεος, φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντ', οἱ πυρὶ λαμπετόωντι. As suas primeiras palavras destinadas ao sacerdote manifestam uma tonalidade distinta das de Aquiles. Tal disparidade decorre de uma hierarquização diferente de prioridades. Embora nunca nomeada, a apresentação de Criseida nas palavras de Agamémnon objectifica-a, mas nunca desmerece os seus atributos (*Il.* 1.29-31, 112-114). Mais do que um prémio de guerra, o comandante grego contava usufruir dos seus préstimos, em Argos. Porém, o bem-estar das tropas revela ter um peso superior, para Agamémnon (*Il.* 1.116-117: ἀλλὰ

καὶ ὧς ἐθέλω δόμεναι πάλιν εἰ τό γ' ἄμεινον: | βούλομ' ἐγὼ λαὸν σὼν ἔμμεναι ἢ ἀπολέσθαι, “Mas, mesmo assim, eu devolvê-la-ei; prefiro que as pessoas fiquem a salvo, do que morram”)<sup>178</sup>. O intuito de preservar a quantidade de bens obtidos pela sua honra militar leva-o a reclamar à comunidade um prémio de substituição.

Na realidade, o conceito de *arete* estava ligado à honra. Esta, por seu turno, tinha uma expressão material nas riquezas resultantes das conquistas e nos saques/prémios de guerra; logo, ao restituir a jovem, Agamémnon julgava-se lesado, tanto na sua honra, como na *arete*. Entre os dois conceitos (valor e honra), ainda que não existisse um reconhecimento público do mérito do militar<sup>179</sup>, o primeiro aspecto deve considerar-se superior ao segundo (vd. Arist., *EN* 1095b) e acima de todas as coisas, como poder, riquezas e inclusive uma vida longa, como se constata em Aquiles. Agamémnon, porém, parece não fazer jus a este princípio, que seria determinante para a acção do Pelida.

O discurso adquire um maior concretismo e esse prémio apenas é exigido do espólio do Pelida, por uma raiva incontrolada que este espicaça em Agamémnon. Fica, desde logo, sugerida uma consequência indeterminável pelo acto do comandante-geral das tropas Gregas, em reclamar a devolução de um bem já atribuído: ἀφέλεσθέ γε δόντες (*Il.* 1.299). Na verdade, tal atitude era considerada indecorosa para o Atrida, conforme reporta Aquiles, ao afirmar (*Il.* 1.125-126): ἀλλὰ τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται, | λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν, “mas tudo o que pilhámos das cidades foi distribuído, e não é digno reclamar isso de volta às tropas”. Não confundir, porém, com a reivindicação de Crises relativamente a um elemento de um espólio consignado a outrem, pois o sacerdote servia-se das prerrogativas do vínculo de recepção de suplicantes, contando com um duplo favorecimento divino (de Apolo, seu patrono, e de Zeus *Xenios*). Já Agamémnon, reclamava um bem de um lote alheio, por questões relativas à sua potestade individual (cf. O uso retórico do *topos*, Epict. 1.22).

A exigência do comandante para com Aquiles seria, contudo, incoerente, caso se acreditasse que a apropriação de Briseida decorria de um único objectivo - o prémio,

<sup>178</sup> Vd. Flaig, E. (1997), “Processus de décision collective et guerre civile : l'exemple de l'Odyssée. Chant XXIV, vv. 419-470”, *Annales (HSS)* 52.1: 3-29.

<sup>179</sup> Aquiles julgava-se desconsiderado por Agamémnon (*Il.* 1.505-510), que o privava do prémio de reconhecimento do seu mérito. Outro exemplo, a respeito, envolve também, de certa forma, a figura de Aquiles, na medida em que o episódio em causa tem como elemento central a apropriação da armadura do Pelida, aquando da sua morte. Considerando a simbologia acima referida, relativamente às qualidades da armadura como prolongamento do seu proprietário, bem como o valor do guerreiro Ájax, não admira o dissídio trágico que este travaria com o outro pretendente das armas – Ulisses.

que garantia o poder e decorria da *arete* do guerreiro. Mas, na realidade, havia também uma ira pessoal contra o Pelida, que afiançava a exposição pública da responsabilidade de Agamémnon, na chacina das tropas. Caso assim não fosse e estivesse em causa apenas o valor dos despojos, nos quais se incluíam as cativas, Agamémnon havia de ter ponderado, anteriormente, a aceitação do lauto resgate apresentado por Crises. Ainda assim, o sentido de Estado manifestado por Agamémnon continua a ser deveras superior ao de Aquiles que, ao ver-se despojado de seu lote, fará perigar as tropas.

Em suma, este cenário contemplava três pólos distintos, a saber: Agamémnon, Aquiles e também Apolo (e os numes). Embora se enquadrassem em esferas e até facções distintas, alguns aspectos aproximavam-nos. Por um lado, em todos os casos aplicam-se manifestações de μῆνις/χόλος, ‘ira’, e de ὄχος, ‘pesar’, no seguimento da desconsideração das suas τιμαί, ‘honras’. Os três recebem a distinção de δῖος. Para Agamémnon, o epíteto denotativo de divindade encontrava proveniência numa genealogia mais recuada; a Apolo, atribuíam-se por legítimo direito; a Aquiles, pelo vínculo materno (vd. *Il.* 1.292). Por envergarem esse título, poderiam tanto causar a desgraça do povo, como serem o seu salvador, como veio a constatar-se. Todavia, se as atitudes de Aquiles e Apolo surgem como reacções perante consequências nefastas, a Agamémnon conheceram-se acções, à partida perniciosas, em todos os casos sustentadas pela ira. O primeiro a manifestar uma cólera activa, na acção da *Iliada*, foi Agamémnon, afinal um "monarca sem sentimentos" (*Il.* 1.340: βασιλεύς ἀπηνής). Seguir-se-iam as de Apolo e Aquiles, numa acepção passiva, motivadas pelas acções de outrem. No caso de Apolo, enquanto agraciamento devido pelo acto de Agamémnon. No respeitante a Aquiles, num momento inicial, pelas acções do Atrida, que acabariam por ferir o seu ‘valor’, τιμή (*Il.* 1.412), e, posteriormente, pelo acto de Heitor<sup>180</sup>, que atacaria a sua φιλία para com Pátroclo.

A assembleia de militares, pela segunda vez, não concordava com a atitude de Agamémnon. Contudo, não manifestava, de forma contundente, por palavras ou actos, esse sentimento. Em termos teóricos, a relação entre um líder e o seu grupo pretende-se recíproca, não apenas pelo auxílio físico, mas também na partilha de emoções<sup>181</sup>, desde a alegria, na vitória, até ao pesar, na derrota, isto é, a existência de

<sup>180</sup> Vd., a propósito do tratamento do corpo de Heitor após a sua morte, Segal, C. (1971a), *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Leiden, Brill.

<sup>181</sup> Vd. Adkins, A. (1982), "Values, Goals, and Emotions in the *Iliad*", *CP* 77: 292-326.

um θυμός simpático, no sentido etimológico do termo. Por norma, quer o impulso bélico, quer o μένος motivam o θυμός<sup>182</sup>, ou seja, um sentimento aguerrido de defesa da honra (pessoal, familiar, pátria), capaz de suscitar e condicionar julgamentos, disposições, deliberações políticas, actos (cf. *Il.* 11.403-407, 14.155, 14.195), emoções várias<sup>183</sup>. Esta panóplia de aspectos era multifacetada e dava lugar a reacções distintas. Umas relacionavam-se com a luta<sup>184</sup>; outras, com prazer (*Il.* 9.189, 24.491); outras ainda com dor (*Il.* 22.53-54, 24.89-91). Em todos os casos deveria verificar-se uma sintonia e comunhão de sentimentos entre a comunidade de subordinados e o seu chefe militar. Agamémnon, em termos práticos, usufruiu desse apoio, ainda que se registasse nitidamente um dissídio entre a vontade do colectivo e a do seu líder, em certas circunstâncias. Por exemplo, o contingente militar manifesta disposição para atender o pedido de Crises (*Il.* 1.22-24: ἐνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ | αἰδεῖσθαι θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα: | ἄλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἥνδανε θυμῷ, “Então, todos os outros aqueus gritaram concordar em atender o sacerdote e aceitar o glorioso resgate. Todavia, tal não aprovou ao coração do Atrida Agamémnon”). Certamente não se tratava apenas de um estranho prazer de contrariar o chefe militar; o contingente revelava um sentido de responsabilidade e de prudência superior ao de Agamémnon, na altura cego, como o próprio viria posteriormente a reconhecer. Todavia, necessitavam de um poder hierárquico, o que condicionava a sua falta de reacção, por palavras ou por actos. De facto, o contingente militar correspondia, no seu conjunto anónimo, a um contributo/instrumento de guerra, tal como os navios<sup>185</sup>, proporcionado pelo líder de

<sup>182</sup> Vd. Oatley, K. (1992), *Best laid schemes: the psychology of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press: esp. 228; Mumford, D. (1996), "Somatic symptoms and psychological distress in the *Iliad* of Homer", *Journal of Psychosomatic Research* 41.2: 139-148.

<sup>183</sup> Nas epopeias ditas homéricas, *thumos* configura uma parte do homem, nem puramente física, nem absolutamente psíquica. Poderá entender-se como mais um elemento constituinte, a par de *noos*, *kardia*, *phrenes*, entre outros. Vd. Koziak, B. (1999), "Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics", *The Journal of Politics* 61.4: 1068-1091; Koziak, B. (2000), *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*, Pennsylvania, University Park: esp. 41-43; Caswell, C. (1990), *A study of Thumos in early Greek epic*, Leiden, New York, Copenhagen, Cologne, Brill; Cook, E. (2003), "Agamemnon's Test of the Army in *Iliad* Book 2 and the Function of Homeric Akhos", *AJPh* 124.2: 165-198; Cheyins, A. (1983), "Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique", *RBPh* 61.1: 20-86.

<sup>184</sup> Note-se o *topos* da atribuição de uma força particular (μένος) aos guerreiros, antes do combate. Este favor divino, sentido no θάρσος ('audácia') e no κράτος ('força') manifestara-se em guerreiros, como Tideu, estimulado por Atena (*Il.* 4.390); Diomedes (*Il.* 5.125), graças a Atena; Aquiles (*Il.* 19.37), agraciado por Tétis. Porém, o referido princípio deveria ser refreado, a julgar pelo conselho de Atena a Aquiles, para que não agisse com o seu μένος, que no caso se associava à ira (*Il.* 1.207).

<sup>185</sup> De considerar, neste sentido, a associação dos navios e das tropas a Aquiles. O Pelida chega mesmo a cedê-los a Pátroclo, a par da armadura (*Il.* 16.64-65: τὴν δ' ὅμιον μὲν ἐμὰ κλυτὰ τεύχεα δῶθι, | ἄρχε δὲ Μυρμιδόνεσσι φιλοπτολέμοισι μάχεσθαι, "Coloca sobre os teus ombros a minha

uma determinada região, capaz de prolongar a sua acção e de corresponder às suas ordens. Superiorizava-se, nesse conflito interno que assolava a generalidade das tropas, a obrigação de atender a uma hierarquia institucional, que começava pelos líderes regionais e prosseguia até ao comandante-geral. Assim, apesar de contrariados (*Il.* 1.327: ἄέκοντε), os membros da tropa agradecem a vontade do seu comandante, ao subtrair Briseida de Aquiles, o que, de certa forma, os tornava cúmplices de Agamémnon e participantes da sua culpa.

As palavras imediatas de Aquiles, face à exigência de Agamémnon, centram-se em aspectos que realçam o carácter materialista do comandante. A tonalidade das suas intervenções revela um crescendo de raiva, que se traduz na linguagem, cada vez mais ofensiva, que utiliza. Desde logo, opta por dirigir-se ao líder pelo patronímico ‘Atrida’ (*Il.* 1.122: Ἀτρεΐδῃ κύδιστε), lembrando um carácter ganancioso que Agamémnon teria recuperado de Atreu, seu pai. Continua com adjectivos relacionados com a avareza e a ganância, designadamente φιλοκτεανώτατε πάντων, κερδαλεόφρων. Torna a colocar a questão do retorno do bem perdido, no plural, remetendo-a para uma obrigação futura de todos os aqueus, no seu conjunto (*Il.* 1.123-129). No prosseguimento, afasta-se de Agamémnon, tomando a questão pessoal, o que motiva o uso da primeira pessoa. Porém, o seu semblante não assume o memo desconcerto de Agamémnon, anteriormente referido. Denotando apenas descontentamento, o seu olhar sisudo recebe simplesmente o advérbio ὑπόδρα. Mas as suas motivações revelam uma ausência do sentido de Estado expresso pelo Atrida. De facto, prima por enfatizar o que o move e destacar o seu valor guerreiro (*Il.* 1.149-171). Depreende-se que a sua atitude, apesar de imatura<sup>186</sup>, não resulta apenas de um

---

gloriosa armadura e avança com a tropa dos mirmidões amantes de guerra para a luta"). Aquiles colaborara, para o contingente grego, com cinquenta navios, cada qual com cinquenta homens. Designara ainda cinco líderes: Menéstio, Eudoro, Pisandro, Fénix, Antimedonte, os quais obedeciam ao seu comando (*Il.* 16.168-172). Enquanto contributos disponibilizados, naturalmente seguiriam os seus líderes de batalhão, que, por seu turno, reproduziam os mandados do seu superior, servindo para aumentar a sua honra e valor (*Il.* 16.271). No caso da retirada deste, acatariam as suas ordens, de forma tácita e inquestionável, logo que requisitados para tal. Além do mais, pela distribuição do contingente militar no campo da facção grega, verificava-se uma subdivisão por regiões, que acampavam em conjunto. Por exemplo, Argos compreendia Mirmidões, Helenos e Aqueus (*Il.* 2.684). Os elementos que as compunham organizavam-se de forma a actuarem em grupo e a ficarem acondicionados em acampamentos autónomos. Vd. *Il.* 1.179: οἴκαδ' ἰὼν σὺν νηυσὶ τε σῆς καὶ σοῖς ἐτάροισι, "Regressa a casa, com os teus navios e os teus companheiros"; *Il.* 11.796-797: ἀλλὰ σέ περ προέτω, ἅμα δ' ἄλλος λαὸς ἐπέσθω | Μυρμιδόνων, "mas contigo deixei seguir o resto das tropas dos mirmidões"; *Il.* 1.328, 9.185, 9.652: Μυρμιδόνων δ' ἐπὶ τε κλισίας καὶ νῆας ἰκέσθην, "foi até às tendas e navios dos mirmidões".

<sup>186</sup> Vd. MacCary, W. (1982), *Childlike Achilles: Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*, New York, Columbia University Press.

impulso inconsequente, mas antes de uma retaliação baseada na falta de atendimento dos interesses pessoais e egocêntricos que condicionaram toda a sua actuação.

Já no caso do Atrida, a cólera constitui um traço psicológico da sua personalidade, manifestado nas mais diversas ocasiões, ao longo do poema. Todavia, apesar de constituir um factor negativo do comportamento de Agamémnon, a cólera pode ser entendida como convencional, pois não se aplica apenas à figura do Atrida (*Il.* 1.103-104). De facto, trata-se de uma conduta transversal à categoria dos guerreiros, tanto gregos, como troianos<sup>187</sup>, a par de um rol de diversas características, como os já mencionados ardor bélico, capacidade de comando e gestão, habilidade retórica (exortação e discurso), entre outras. O Atrida exercia a sua cólera, nos diversos palcos (peleja e discurso), com atrocidade (κῆδειν), sem demonstrar qualquer misericórdia (ἐλεαίρω, ἐλεεῖν, κῆδεσθαι, οἰκτρίρειν. Vd. *Il.* 11.101 sq.)<sup>188</sup>, contrariamente a Aquiles. Não regista evolução em vida, ou seja, ao longo da *Iliáda*. Na realidade, mesmo as desculpas apresentadas posteriormente a Aquiles não constituem um impulso voluntário, uma genuína mudança de carácter, mas tão só um acto resultante de uma aprendizagem forçada e, como tal, tomado por uma necessidade de que entretanto ganhou consciência. Assim, a imagem apresentada de um homem sofrido e emocionado (*Il.* 9.14: δάκρυον)<sup>189</sup> poderá, em última instância, entender-se como uma revolta por não ter conseguido fazer valer os seus intentos.

De entre os seus pares, Aquiles foi o primeiro líder e militar a chamar a atenção para aquela que para si foi a derradeira insolência de Agamémnon (*Il.* 1.232: ὄστατα λωβήσαιο), o que ia ao encontro da consideração do Atrida como ὑβριστής, ‘hubrístico’ (*Il.* 1.203) e ἀσύφηλος, ‘insolente’ (*Il.* 9.647). A atitude do líder levaria Aquiles a hesitar na dimensão da sua resposta. Porém, dos dois cenários que

<sup>187</sup> Vd. Aquiles (*Il.* 1.207), Diomedes (*Il.* 6.100-101), Heitor (*Il.* 8.355). A propósito da ‘genealogia da ira’ de Agamémnon, Koziak 2000: esp. 86.

<sup>188</sup> A respeito das atitudes bélicas de Agamémnon, que o distanciam de heróis como Aquiles, vd. Jensen, M. (1980), *The Homeric question and the oral-formulaic theory*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press: esp. 40-41; Morris, I., Powell, B. (1996), *A new companion to Homer*, Lieden, Brill: esp. 345; Kim, J. (2000), *The pity of Achilles: oral style and the unity of the Iliad*, Lanham, Rowman & Littlefield: esp. 10-11; Campos, A. (2000), *O resgate do cadáver: o último canto da Iliáda*, São Paulo, Humanitas; Sinos, D. (1980), *Achilles, Patroklos and the meaning of philos*, 29, Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Löwenstam, S. (1981), *The Death of Patroklos. A Study in Typology*, Königstein/Ts., Beiträge zur Klassischen Philologie; Clarke, W. (1978), "Achilles and Patroclus in Love", *Hermes* 106.3: 381-396. Diop, S. (2003), "La digression homérique : une épopée seconde dans l'Iliade", *DHA* 29.2: 57-70, por seu turno, reconhece um padrão paralelístico inverso, entre a atitude de Agamémnon - ao restituir Criseida, reclamando, em troca, Briseida; e o comportamento de Aquiles, ao entregar o corpo de Heitor, após a perda de Pátroclo. Corresponderiam ambas as acções à observância das leis de compensação (cf. *supra*, capítulo 2).

<sup>189</sup> De facto, constata-se uma distinção entre as emoções de Aquiles, manifestadas no pranto, decorrente da fragilidade humana (*Il.* 1.349: δακρύειν), e o choro de Agamémnon.

equaciona, no calor da discussão, revela reverência face ao aconselhamento divino e opta por uma atitude rebelde, expressa por palavras e abstenção, em detrimento de um golpe homicida, em que incorreria, ao matar o líder militar (*Il.* 1.291-292). Assim, escolhe agredir o comandante no ponto que este mais valorizava, ou seja, na sua componente material. Em simultâneo, retribuía de forma taliónica, isto é, atacando o mesmo ponto em que fora atingido. O abandono da peleja demarca a sua posição em relação a Agamémnon (*Il.* 1.296: οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔτι σοὶ πείσεσθαι οἶω, “não creio que deva continuar a obedecer-te”). E porque Aquiles liderava o grupo dos mirmidões (*Il.* 24.536), a resolução tomada seria multiplicada pelos seus súbditos directos. Deixava de estar subjugado a Agamémnon, porém isso também impedia que conseguisse o que o levara a dispensar a promessa de uma vida longa. Não mais engrandeceria a riqueza do Atrida (*Il.* 1.171: ἄτιμος ἐὼν ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν. Cf. *Il.* 14.117), mas também não aumentaria a sua honra pessoal, já que ambos os aspectos se mostravam interdependentes.

É com essa contestação de Aquiles que começa a expressar-se publicamente uma faceta menos harmoniosa de Agamémnon, salientando aspectos como a imoderação (cf. *Il.* 1.225: οἶνοβαρές), a vanglória (*Il.* 1.91: ὃς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὐχεται εἶναι, “Ele, que agora diz ser o melhor dos aqueus”. Cf. *Il.* 2.82)<sup>190</sup>, bem como a dúvida sobre a sua coragem e solidariedade para com os companheiros em combate (vd. *Il.* 1.225-233).

Com "palavras duras" (*Il.* 1.223: ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν), Aquiles sublinha o comportamento selvagem e barbárico do Atrida. Para tanto, utiliza, no primeiro caso, um epíteto, mediante o qual Agamémnon assume uma atitude desumana e canibal – ‘devorador de gentes’ (*Il.* 1.231: δημοβόρος βασιλεὺς). No segundo, atribui-lhe um

<sup>190</sup> A inutilidade da auto-atribuição de um título (‘melhor dos Aqueus’), que nem sequer era exclusivo, parece evidente, já que não reunia consenso. Daí a complexidade do assunto, que leva o narrador a questionar a Musa acerca da identidade do ‘melhor dos aqueus’ (*Il.* 2.761: τίς τ' ἄρ' τῶν ὅχ' ἄριστος ἔην, σύ μοι ἔννεπε Μοῦσα). Os homens que seguiram Agamémnon eram classificados como πολλὸν πλεῖστοι καὶ ἄριστοι, “de longe os mais numerosos e os melhores” (*Il.* 2.577). De entre eles distinguiam-se nove em particular, conforme dá conta Nestor aos que se voluntariavam para enfrentar Heitor (*Il.* 7.159: ἀριστιῆς Παναχαιῶν). Em termos individuais, para além de Agamémnon, o qualificativo coubera a vários heróis, como Ajax, ὄφρ' Ἀχιλῆος μῆνιν, “enquanto o Pelida mantivesse a sua ira” (*Il.* 2.769. cf. *Il.* 7.289, segundo Heitor), Diomedes, segundo Pândaro (*Il.* 5.103), Heitor, face a Menelau (*Il.* 7.105). De notar, igualmente, o destaque de alguns elementos em determinadas áreas (e.g. Calcas, *Il.* 1.69, Teucro, *Il.* 13.313-314) e até de animais, como os cavalos de Aquiles (*Il.* 2.770). Também a Aquiles era reconhecido o título de αἰὲν ἀριστεύειν, ‘melhor dos aqueus, em todas as ocasiões’ (*Il.* 11.784. cf. 7.50), que justificava que fosse considerado por Ulisses μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν (*Il.* 19.216), ainda que esse mesmo reconhecimento apenas se limitasse à força física e não ao νόημα. Cf. Nagy 1998: esp. 26-41; Foley, L. (1986), *Art, wisdom, and the pursuit of excellence*, Lanham, University Press of America: 19.



qualificativo também recorrente em guerreiros bárbaros, como Heitor - ἀνδροφόνος, ‘matador de gentes’ (*Il.*1.242, 6.498, 9.351, 16.77, 16.840, 17.428, 17.616, 17.638, 18.149, 24.509)<sup>191</sup>. A tonalidade e a intenção com que foram proferidas essas palavras era a ofensa, pois, desde que bem geridos e direccionados para o inimigo, tratava-se apenas de atributos característicos de um bom guerreiro. Aquiles completa a ilustração com um símile, no qual compara, sob certos aspectos, Agamémnon a animais, designadamente a um cão e a um veado: κυνὸς ὄμματ’ ἔχων, κραδίην δ’ ἐλάφοιο (*Il.*1.225), reforçando assim a sua imagem selvática. Sendo a concepção do cão, na *Iliada*, mais negativa (*Il.*1.4: ἐλώρια κύνεσσιν, 22.339: κύνας καταδάσσει) do que na *Odisseia*, serve ao Pelida para, pela segunda vez (vd. *Il.*1.259. Cf. *Il.*9.373), acusar Agamémnon de κυνάμνεια, ou seja, de falta de vergonha ou de imprudência<sup>192</sup>. Já o veado personifica a cobardia<sup>193</sup>, assim também atribuída a Agamémnon, nessa opinião, incapaz de armar-se para combater juntamente com o seu povo (*Il.*1.226: οὐτέ ποτ’ ἐς πόλεμον ἄμα λαῶ θωρηχθῆναι). Aquiles chega, no calor da disputa, a cometer várias imprecisões na caracterização que oferece do Atrida, conforme os acontecimentos viriam a demonstrar. Como já ficou referido, Agamémnon era mormente um guerreiro e entre as suas faltas não se contava nem a cobardia, nem a recusa para embrenhar-se em combates físicos (vd. *aristeia*, *supra*).

Estabelecidos os contornos que conduziram ao afastamento de Aquiles, a reacção de Agamémnon aos discursos iniciais do Pelida não se faz esperar, recorrendo à sua habilidade retórica. Embora pacífico, no respeitante ao uso de armas, o Atrida opta por esgrimir argumentos com o Pelida. Agamémnon começa a reverter politicamente a rebeldia e insubmissão de Aquiles. Devolve-lhe a acusação de avareza e insolência (*Il.*1.286-291) e procura motivar reacções que aproximam o Mirmidão dos aspectos negativos do seu próprio carácter (*Il.*1.9: χολοθείς; *Il.*1.44: χωόμενος κῆρ), que Aquiles tentara expor perante as tropas. Para tanto, Agamémnon confronta o Pelida com uma situação teoricamente análoga à sua, tornando-o ἄτιμος (*Il.*1.356), pela apropriação (*Il.* 1.356: ἀπαυράω) da cativa tributo de guerra, traindo a sua φιλότης. Por outras palavras, se Agamémnon perde a cativa, também Aquiles fica sem a sua

<sup>191</sup> Vd. também Ares (*Il.*4.441). Cf. Aquiles (*Il.* 18.317, 23.18, 24.479).

<sup>192</sup> A mesma imagética surge atribuída a outros elementos, permitindo, consequentemente, que seja estabelecida uma aproximação nada abonatória de Agamémnon a essas personalidades. Note-se, neste sentido, o comportamento daquele que, para os Gregos, é um bárbaro, Heitor (*Il.*6.344, 11.662, 20.449, 22.345), e também Atena, na sua dimensão belicosa (*Il.*21.394, 421).

<sup>193</sup> Há um paralelismo entre a acusação de cobardia manifestada por Aquiles face a Agamémnon e uma situação similar, por parte de Heitor, perante Polidamante (*Il.*12.244-250). Vd. Macleod, C. com. (1982), *Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press.

serva. O primeiro reage, reclamando um prémio similar à assembleia (a Aquiles, em particular). Resta aguardar a reacção do segundo.

Denotando confiança, Agamémnon também distorce certos conceitos. Designadamente, toma atitudes, não apenas recorrentes, mas até louváveis num cenário bélico, quando utilizadas contra o inimigo, e transforma-as em vectores pejorativos, que reconhece em Aquiles. Tratava-se, em particular, do carácter belicoso do Mirmidão (*Il.* 1.177: *τοὶ ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε*), que fazia dele ‘o mais odioso’ (*Il.* 1.176: *ἔχθιστος*). Um dos sentimentos comuns e até incentivado nos guerreiros é o furor bélico. Logo, o atributo em causa constituía um elemento positivo num guerreiro, mas Agamémnon procura referi-lo para atestar, numa espécie de autovitimização, o tipo de comportamento iroso que Aquiles revelara para com um comandante-geral. Assim, torna Aquiles um guerreiro inadequado, uma vez que, a seu ver, não sabia gerir e direccionar convenientemente o ardor bélico. Ora, em situações diversas, vários heróis demonstram um carácter mais brando, respeitoso e reverenciador (cf. *Il.* 9.472, 10.176, 23.618). Não é esse necessariamente o caso de Aquiles, no início considerado impiedoso (vd. *ὄλοος Ἀχιλλεύς*), por Ájax, Nestor, Pátroclo e até pelos mirmidões (*Il.* 9.630-632, 11.664-665, 16.33-34, 16.203-204). Todavia, contrariamente a Agamémnon, constata-se mudanças genuínas, ao longo da vida do Pelida. Sobretudo a partir do momento em que contemplou o corpo de Pátroclo (*Il.* 16.5. Vd. *Il.* 9.300-302, 496-497), manifestou ser também capaz, não apenas de poupar vidas (*Il.* 11.104-106. Cf. Licáon *Il.* 21.99 *sq.*), como também de atender a súplicas e de mostrar compaixão. Recebeu condignamente Príamo; aceitou os presentes que trazia e atendeu ao seu pedido (*Il.* 24.518-524). Numa situação com algum paralelismo, como a apresentada pelo suplicante Crises, Agamémnon agiu diferentemente. Além disso, existia ganância da parte do Atrida, pelo que, em situação igual, por certo pediria o triplo do resgate (*Il.* 24.685-688). Diga-se que Crises e Príamo têm a mesma funcionalidade, permitindo contrapor as atitudes de Agamémnon e a de Aquiles, respectivamente. Completavam, ademais, uma estrutura anelar da *Ilíada*<sup>194</sup>, pois o episódio envolvendo o sacerdote encontra-se no início do poema; e o de Príamo situa-se no seu derradeiro canto.

O facto é que, ao retirar-se do combate, Aquiles começa por dar alguma razão a Agamémnon. Com efeito, o Pelida mostrava um notório egocentrismo. Por um lado,

---

<sup>194</sup> Vd. Diop 2003: 57-70.

apenas manifestou contenção e prescindiu de atacar fisicamente Agamémnon<sup>195</sup>, não pelas simples palavras apaziguadoras de Nestor (*Il.* 1.274-284. Vd. *infra*), mas porque a deusa Atena lhe prometeu esplêndidos presentes (*Il.* 1.213: ἀγλαὰ δῶρα), para o futuro. Aliás, só integrava o contingente militar, porque sabia, através de Tétis, que iria obter grande glória. Além do mais, pôs em risco as tropas, por um dissídio pessoal com o comandante. E também por um motivo de cariz particular partira para uma missão, à partida suicida, contra Heitor (*Il.* 18.95-96).

O discurso de Agamémnon corresponde, pois, ao propósito de desvalorizar a participação do Pelida, fazendo valer o apoio dos outros guerreiros e também de divindades, como Zeus. Somente o arrastar da situação faria com que Agamémnon reconsiderasse a ordem de mérito que deveria atribuir às características de Aquiles: se dava primazia à sua imaturidade e rebeldia, ou se abonaria a sua qualidade militar, acima de tudo.

### 3.3.3. Outros contributos para uma caracterização de Agamémnon, ποιμὴν λαῶν

Considerada a querela que dita o afastamento de Aquiles relativamente a Agamémnon, importa dar continuidade à caracterização do general, após o referido dissídio, tendo agora em mente o reflexo que a disputa acarretou para essa imagem.

O líder militar deveria demonstrar capacidades que justificam a aplicação da metáfora retirada de um plano 'quase-bucólico', transformando-o num 'pastor de povos'. Tal como o pastor deveria conduzir, guardar e prover alimentação para o seu gado, similarmente um líder militar teria a seu cargo aconselhar, guiar e zelar pelo sustento dos seus 'rebanhos' de tropas, no caso, o apelidado 'povo de aqueus' (λαὸς Ἀχαιῶν / λαὸς Ἀχαιϊκός / λαὸν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων). Ora, a vitória do Pelida nessa disputa 'caseira' com Agamémnon coloca a sua honra acima de tudo e, por tal, como foi anteriormente aludido, não se identifica com um dos deveres consignados a um 'pastor': o de preservar a segurança física das tropas. De facto, a sua inércia redundava em baixas militares. Assim se explica o fraco índice de alusões a Aquiles enquanto 'pastor de povos'. Somente quando resolve retornar à peleja, Aquiles justifica esse estatuto de 'pastor' (vd. *Il.* 16.2, 19.386, 21.221).

<sup>195</sup> Todavia, o *thumos* não se confunde com o impulso/desejo, uma vez que requer ponderação, não permitindo, por tal, nos seus usos iniciais, uma fissura entre razão e emoção. Assim se explica que Aquiles procure refrear o seu *thumos*, primeiro face a Agamémnon (*Il.* 1.188-195), e depois perante Heitor (*Il.* 22.346-347), independentemente do seu desejo original.

A denotação permanente de Agamémnon enquanto ‘pastor de povos’ (ποιμὴν λαῶν<sup>196</sup>) decorre da incumbência de líder e comandante, extensiva também ao seu irmão Menelau (*Il.* 1.16: κοσμήτωρ λαῶν). Nessa qualidade, Agamémnon tinha por mister garantir, quer a segurança e salvaguarda dos seus soldados<sup>197</sup>, quer a satisfação dos seus objectivos (riqueza/despojos obtidos pela vitória militar), independentemente de quaisquer interesses pessoais. Isso mesmo terá norteado o seu empenho bélico, nas exortações que faz às tropas para o combate, bem como a sua envolvimento pessoal na peleja.

Todavia, Agamémnon, na *Iliada*, nem sempre cumpre o seu dever<sup>198</sup>. Numa atitude individualista, egocêntrica e ímpia, começa por colocar em relevo a perda da recompensa (γέρας) ganha pela sua τιμή, em detrimento das honras devidas ao sacerdote Crises e a Apolo. Aplicada a justiça apolínea, no final, embora não tivesse sofrido a peste em pessoa, Agamémnon, pela incorrecta avaliação e gestão do caso, fica também lesado. De facto, as baixas registadas no contingente militar significavam uma redução do seu poder (cf. *Il.* 9.22: δυσκλεής. Cf. *Il.* 2.161-162, repetido em *Il.* 2.177-178; *Od.* 11.437). Este aspecto decorria da sua ἀρετή e radicava no número<sup>199</sup> de *laoi* que comandava e que o seguiam. Eis o motivo alegado por Nestor para corroborar o título de excelência que Agamémnon, com vaidade, alguma

<sup>196</sup> O epíteto em questão não é unicamente atribuído a Agamémnon. Considere-se, a este respeito, Nestor (cf. *schol. Il.* 10.79a). Vd. Drias, também designado de 'pastor de povos' (*Il.* 1.263: Δρύαντά τε ποιμένα λαῶν), conforme refere Nestor.

<sup>197</sup> Considere-se *exempla* negativos de líderes e, por isso, objecto de críticas: Sarpédon, por Tlepólemo - *Il.* 5.643: σοὶ δὲ κακὸς μὲν θυμός, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί. "Mas o teu coração é cobarde e as tropas estão a morrer."; Páris, por Heitor, que o culpabiliza por uma mortandade (*Il.* 6.327: λαοὶ μὲν φθινύθουσι) motivada por um interesse pessoal (*Il.* 6.328: σέο δ' εἶνεκ'). Vd. várias referências formulares a ὀλέκειν λαόν, variando o uso das formas verbais (ἀπο)φθινύθω e ὄλλυμι: *Il.* 1.10, 117, 382-383, 454; 2.115; 4.164; 5.643, 758; 6.223, 327, 448; 8.67, 246; 9.22, 118, 593; 11.85, 309, 764; 13.349, 675-676; 15.319; 16.237, 778; 22.104, 107. Cf. *Od.* 3.305, 7.60, 9.265, 11.500, 11.518, 24.428, 528-530.

<sup>198</sup> Vd. X. *Mem.* 3.2.1, servindo-se da definição de στρατηγεῖν, apresentada por Sócrates: "Ὅμηρον οἶει τὸν Ἀγαμέμνονα προσαγορεῦσαι ποιμένα λαῶν; ἄρα γε ὅτι, ὥσπερ τὸν ποιμένα δεῖ ἐπιμελεῖσθαι, ὅπως σῶαί τε ἔσονται αἱ οἶες καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσι καί, οὐ ἔνεκα τρέφονται, τοῦτο ἔσται, οὕτω καὶ τὸν στρατηγὸν ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, ὅπως σῶοι τε οἱ στρατιῶται ἔσονται καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσι καί, οὐ ἔνεκα στρατεύονται, τοῦτο ἔσται; στρατεύονται δέ, ἵνα κρατοῦντες τῶν πολεμίων εὐδαιμονέστεροι ᾖσιν. "Por que motivo julgas que Agamémnon foi apelidado de pastor de povos, por Homero? Terá sido porque um pastor deve ver se as suas ovelhas estão a salvo e se encontram alimentadas. E porque o objectivo que justifica a sua permanência é alcançado, e que assim um general deve garantir que os seus homens se encontram a salvo e têm alimento. E porque o objectivo pelo qual lutam é atingido, ou, noutras palavras, que a vitória sobre o inimigo possa trazer a sua felicidade". Cf. *Il.* 2.243.

<sup>199</sup> A reflectir e a sintetizar essa supremacia de poder, pelo número de súbditos; e de glória, pelo número de inimigos mortos, é digna de nota a seguinte alusão posteriormente efectuada por Ulisses, em nome dos companheiros, na ilha dos Ciclopes (*Od.* 9.263-266): λαοὶ δ' Ἀτρεΐδew Ἀγαμέμνονος εὐχόμεθ' εἶναι, | τοῦ δὴ νῦν γε μέγιστον ὑπουράνιον κλέος ἐστί: | τόσσην γὰρ διέπερσε πόλιν καὶ ἀπώλεσε λαοὺς | πολλούς, "E nós declaramos ser homens de Agamémnon, filho de Atreu, cuja fama é agora a maior sob os céus, assim foi a grande cidade que ele tomou e onde matou muitas pessoas".

insolência e imoderação, se auto-atribui (*Il.* 1.281: ἀλλ' ὃ γε φέρτερός ἐστιν ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει, “mas ele é maior, pois governa sobre um maior número”). Esta faceta não dependia, pois, da vontade de Zeus ou do agraciamento divino (cf. *Il.* 5.633-643). Nesta medida, também o 'catálogo das naus'<sup>200</sup>, o destaque quantitativo (*Il.* 2.576: τῶν ἐκατὸν νηῶν ἦρχε; *Il.* 2.577-578: πολὺ πλείστοι καὶ ἄριστοι | λαοὶ ἔποντ'; *Il.* 2.580: οὐνεκ' ἄριστος ἔην πολὺ δὲ πλείστους ἄγε λαούς) e a epipolesis (inspecção da armada. *Il.* 2.223-421)<sup>201</sup> acumulam um outro sentido. De facto, mais do que meros retardamentos da acção, dão a conhecer os vários líderes aqueus comandados por Agamémnon, ou seja, divulgam o seu poder.

Assim sendo, torna-se possível concluir que a perda de vidas humanas, devido à atitude para com Crises, e, depois, para com Aquiles, diminuía o número de súbditos militares, e, por conseguinte, o poder de Agamémnon. Na realidade, o Atrida vê-se dividido entre duas das obrigações da sua condição de ‘pastor de povos’. Em termos regulares, ambas deveriam ser cumulativas, mas, no caso, antagonizam-se. Por um lado, Agamémnon atende a pretensão pessoal de aumentar a sua τιμή e poder ao conquistar as riquezas de Tróia, no interesse também da comunidade que chefia e que é parte integrante da sua potestade. Do outro, coloca-se-lhe a conservação do poder, que passará por ter de prescindir das riquezas de Tróia e assim também de uma glória que seria pessoal, mas igualmente de todos os Gregos, e isso para preservar a quantidade de soldados que comanda. Em suma, desde logo o episódio inicial coloca em confronto a teimosia e o egocentrismo dos interesses pessoais de Agamémnon, não obstante o espólio (ἀγλὰ ἄποινα) que Crises oferecia em troca, e o altruísmo requerido pelas suas incumbências sociais, enquanto ποιμὴν λαῶν.

O rancor de Agamémnon confronta-se então com a ira de Aquiles<sup>202</sup>, cujo afastamento se traduziu, quer em perdas humanas, quer no risco de a facção grega não vencer o conflito que motivava o seu desempenho bélico. Estas duas consequências deixam clara a supremacia de Aquiles sobre o chefe supremo do exército, que, em resultado do afastamento, falhava na sua dimensão de ‘pastor de

<sup>200</sup> Vd. Beye, C. (1964), “*Homeric Battle Narrative and Catalogues*” *HSPH* 68: 345-373.

<sup>201</sup> Vd. Kirk, G. ed. (1985), *The Iliad, a commentary*, 1, Cambridge, Cambridge University Press: esp.353.

<sup>202</sup> A restituição da τιμή de Aquiles, por Zeus, poria de parte um dos atributos de um líder (ποιμήν/ ὄρχαμος λαῶν), estatuto que também é atribuído ao Pelida (*Il.* 16.2, 19.386, 21.221) – o de salvarguardar os seus súbditos: ὥς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν, “ [Zeus] honrou agora este homem [Aquiles] e submeteu o povo dos aqueus” (*Il.* 9.118).

povos', responsável por prover aconselhamento e o bem-estar dos súbditos<sup>203</sup>, a todo o instante e em todas as circunstâncias. Para conseguir o primeiro intento, faz algumas vezes uso da sua capacidade retórica<sup>204</sup>. Para o segundo objectivo, envolve-se em actos bélicos que, no seu expoente máximo, são contemplados na sua *aristeia*. Agamémnon acaba por falhar em conseguir afirmar-se como o melhor (rei, líder, guerreiro), conforme se concluirá através das várias secções deste capítulo, pelo que se depreende que o Atrida não é um líder ideal, no sentido de constituir um modelo completo de supremacia.

### 3.3.4. A argumentação enquanto arma bélica

No que concerne ao uso do verbo, na *Iliada*, para a avaliação da figura de Agamémnon, convém considerar momentos passivos (de audição) e momentos activos (de emissão).

Em termos de convencimento, Agamémnon demonstrava possuir um carácter inamovível e impiedoso, face a súplicas (vd. Crises, *supra*) e a aconselhamentos (vd. Nestor, *infra*). Afastava-se, assim, de guerreiros como Aquiles, que outrora havia escutado aconselhamentos divinos e poupado os heróis Isso e Antifonte (*Il.*11.104-106), em troca de um resgate. Considere-se também súplicas não atendidas pelo Atrida, de adversários como Pisandro e Hipóloco (*Il.*11.129-130), com choro e palavras melicosas, em troca de ofertas de ouro, bronze e ferro, que o reconhecimento do seu pai certamente disponibilizaria.

Já anteriormente Agamémnon havia reprovado o comportamento piedoso de Menelau ('suave', πέπων), no decurso da peleja, exortando-o a não poupar absolutamente ninguém, nem mesmo uma mulher grávida, nem o seu recém-nascido. Todos os troianos, no seu entender, deveriam sofrer uma "morte inglória e sem honras fúnebres", ἀκήδεστοι καὶ ἄφαντοι (*Il.* 6.55-60). Agamémnon mostra-se

<sup>203</sup> No contexto bélico, como em qualquer outra circunstância social, as atitudes individuais poderiam ter repercussões públicas. Cf. Hes. *Op.* 240-241: πολλὰκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπήρῃ, | ὅς κεν ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάται. "Frequentemente até uma cidade inteira sofre por causa de um mau homem que comete faltas e concebe actos nefastos". Por tal, convém que não se verifique o afastamento da justiça (Hes. *Op.* 226: μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου), para que o povo floresça (Hes. *Op.* 227: λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν).

<sup>204</sup> A habilidade discursiva constituía um pilar determinante do código heróico, a par da ἀρετή reconhecida a Agamémnon e manifestada na demonstração do seu poder, bravura, apresentação enquanto *promachos* contra os inimigos, responsabilidade e respeito para com os *philoí*. Esses elementos aristocráticos transmitiam-se consanguineamente, por gerações sucessivas, donde a importância da ascendência. Vd. Donlan, W. (1999), *The aristocratic ideal and selected papers*, Wauconda, Bolchazy-Carducci Publishers: 23-24.

insensível a súplicas, mas retoricamente habilidoso, na sua capacidade persuasiva (*Il.* 6.62: αἴσιμα παρειπών).

São vários os momentos discursivos na *Iliáda*. O seu teor prima pela diversidade, quebra a monotonia de uma simples sucessão narrativa de eventos, e permite uma teatralização mental de diferentes situações, como momentos de exortação, de súplica, de raiva e agressividade, de reminiscência, de amor e sedução, de aconselhamento. Possuem dimensão variada e permitem avaliar tanto os seus autores, como os ouvintes, pelas reacções que provocam, desde a ira, ao medo, entre outras<sup>205</sup>. O efeito estendia-se ao público extradiegético, o que ultrapassava os objectivos subjacentes num texto épico<sup>206</sup>. Distribuem-se por três tipos essenciais: momentos de exortação das tropas; prédicas de aconselhamento; discursos de contestação/ataque. Para todos esses efeitos, o primeiro canto da *Iliáda* mostra ser exemplar.

### 3.3.5. Agamémnon, o orador<sup>207</sup>

Conforme foi anteriormente referido, a *Iliáda* apresenta-se, na sua essência, como uma composição bélica. Todavia, nem só de pelejas físicas contra facções inimigas se faz uma guerra. Assim, as primeiras cenas reportam-se a divergências

<sup>205</sup> Vd. Griffin, J. (2004), "The Speeches", in Fowler, R. ed., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, Cambridge University Press: 166.

<sup>206</sup> A propósito, as críticas de Platão, que o levavam a demonstrar como deveria, na sua opinião, apresentar-se o texto épico, destituído de intervenções directas e focalizado pelo narrador (Pl. *R.* 393e-394a).

<sup>207</sup> Existe algum anacronismo, no reconhecimento de um certo paralelismo entre a retórica homérica e a retórica clássica. Vd. Kennedy, G. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press: 35-40; Kennedy, G. (1994), *Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press: 9-15; Edwards, M. (1991), *The "Iliad": A Commentary*, 5, Cambridge, Cambridge University Press: 55-60; Karp, A. (1977), "Homeric Origins of Ancient Rhetoric", *Arethusa* 10: 237-58; Cole, T. (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press: 33-46; Lohmann, D. (1970), *Die Komposition der Reden in der Ilias*, Berlin, Gruyter; Kirk, G. ed. (1990), *The Iliad: A Commentary*, 2, Cambridge, Cambridge University Press: 28-35; Friedrich, P., Redfield, J. (1978), "Speech as Personality Symbol: The Case of Achilles", *Language* 54: 263-288; Griffin, J. (1986), "Homeric Words and Speakers", *JHS* 106: 36-57; Jong, I. (1986), "Homeric Words and Speakers", *JHS* 106: 36-57; Jong, I. (2004), *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the "Iliad"*, London, Duckworth/Bristol Classical Press; Dickson, K. (1992), "Kalkhas and Nestor: Two Narrative Strategies in *Iliad* 1", *Arethusa* 25: 327-358; Lynn-George, M. (1988), "*Epos*": *Word, Narrative and the "Iliad"*, London, Macmillan; Martin, R. (1989), *The Language of Heroes: Speech and Performance in the "Iliad"*, Ithaca, Cornell University Press; Willcock, M. (1976), *A Companion to the Iliad*, Chicago, University of Chicago Press: 9-10; Groningen, B. (1960), *La composition litteraire archaïque grecque*, Amsterdam, Van Nostrand: 62sq.; Worthington, I. ed. (2010), *A Companion to Greek Rhetoric*, Chichester, Wiley-Blackwell; Sammons, B. (2009), "Agamemnon and His Audiences", *GRBS* 49: 159-185; Barker 2004: 92-120; Beck, D. (2006), *Homeric Conversation*, Washington D.C., Center for Hellenic Studies; Myres, J. (1954), "The Structure of the *Iliad*, Illustrated by the Speeches", *JHS* 74: 122-141; Lausberg, H. (1993), *Elementos de Retórica Literária*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

argumentativas. Logo, deve integrar-se a argumentação no âmbito dos *agones* e, consequentemente, considerar a retórica política como uma das características que um chefe militar ('pastor de povos') deveria também possuir e saber manejar com a mesma presteza que qualquer outro armamento. Reinterpretando a situação inicial acima descrita, o pedido de Crises pode entender-se como um combate individual. O primeiro grande embate (ἄγών) identifica-se, nesta perspectiva, com o dissídio que oporia Agamémnon a Aquiles, na assembleia (*Il.*1.106-187). O Atrida utilizou uma argumentação consistente e lógica. Em termos pragmáticos venceu Aquiles. Este mostrou-se incapaz de fazer valer a *captatio benevolentiae* dirigida a Agamémnon, com que iniciou a sua intervenção (*Il.*1.122-129). Por conseguinte, a ira conseguiria o melhor de Aquiles, levando-o a revelar a sua supremacia fora do discurso, optando por uma atitude de cariz não verbal – o abandono da peleja.

São vários e com extensão diversa os pontos de intervenção oral de Agamémnon. Neles revela a sua capacidade de síntese, em discursos mais breves, mas também a habilidade de articular uma prédica mais alongada, quando a importância da situação o exige e a pormenorização se mostra necessária. Na sua globalidade e em termos teóricos, os discursos de Agamémnon inscrevem-se no embrião de um cânone retórico, que viria a ter desenvolvimento no período clássico, sobretudo com a ascensão da sofística. Numa apreciação geral, Agamémnon não demonstra um despotismo irreversível, a partir das palavras que profere, nem rege as suas decisões por uma convicção una e permanente (cf. O poder arcaico sobre a vida e a morte de comandantes ofendidos em expedições militares, Arist. *Pol.* 1285a). Na verdade, o teor dos seus discursos denuncia uma adaptação às contingências e necessidades que vão surgindo. O mesmo se passa com o tipo de linguagem de que se serve, desde a tonalidade dura e ofensiva, à condescendente e humilde. Espelha, no fundo, um percurso de aprendizagem pelo sofrimento (πάθει μάθος. Cf. A. *Ag.* 176), que vivencia ao longo da *Iliada*, e continua a reflectir-se na *Odisseia*<sup>208</sup>. Tal aspecto faz de Agamémnon uma personagem com dimensões trágicas<sup>209</sup>, em construção e em constante aprendizagem, cujos desígnios se orientam conforme o panorama e em função da experiência que vai acumulando. É nesta medida que se explicam e devem entender-se os seus avanços e recuos. Eis, como exemplo, a recusa inicial do pedido

<sup>208</sup> Cf. Jebb, R. (2008), *Homer: An Introduction to the Iliad and the Odyssey*, Charleston, BiblioBazaar; Kirk 1985.

<sup>209</sup> Note-se, aliás, o juízo de Pl. *R.*10.607a, ao considerar Homero o primeiro dos poetas trágicos.



de Crises (*Il.* 1.28-35) e o posterior acatamento da solicitação do sacerdote (*Il.* 1.113-129).

Após o conflito com Aquiles, Agamémnon retoma o controlo e convoca de novo a assembleia<sup>210</sup>. Embora motivado por um sonho divino (θεῖος ὄνειρος) para o desastre (cf. Arist. *Po.* 1461a), constata-se que também delineara um plano (*Il.* 2.55: πυκινὴν ἀρτύνετο βουλήν) e que todo o seu discurso perante a assembleia se integra nessa estratégia. Eis, pois, uma oportunidade para verificar a manifestação de Agamémnon enquanto ῥήτωρ, perante as tropas que se encontravam, à altura, desestruturadas, desunidas (*Il.* 2.144, 149: κινήθη δ' ἄγορῃ) e dispersas (*Il.* 2.150: κινήθη δ' ἄγορῃ). O seu discurso, ainda que complexo e manipulador, visava a (re)união do contingente militar.

Começa por apelar aos seus pares, tratando-os por 'heróis' (*Il.* 2.110: ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοὶ θεράποντες), e não indistintamente como 'povos' (λαοί). Prescinde, no seu discurso, de enfatizar uma posição hierárquica que, à partida, o afastava do comum dos presentes, e opta por dirigir-se a heróis como seus pares. Consequentemente, verbaliza uma responsabilização individual de heróis iguais à sua própria, como denota a fórmula ἥρως Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων, retirando-se de algumas incumbências próprias de um líder absoluto e reduzindo-se à condição de um *primus inter pares* (*Il.* 2.579: μετέπρεπεν ἡρώεσσιν. Cf. Arist. *Pol.* 1285a, a respeito do tipo de poder tirânico de alguns líderes e chefes de expedição, entre os quais incluía Agamémnon). Essa proximidade e envolvimento assumia-se, por um lado, como uma forma de *captatio benevolentiae* da assistência; por outro, como um meio de erradicação de uma responsabilidade absoluta e exclusiva pelos resultados menos favoráveis que uma turbamulta indistinta de súbditos haveria de obter. Essa suposta partilha de responsabilidade com as tropas, mais do que uma atitude preventiva que retiraria da sua alçada uma imputação total por quaisquer dissabores, e mais do que uma autovitimização, porque revelava a incapacidade de alcançar todos os seus intentos (*Il.* 2.132: οὐκ εἰῶσ' ἐθέλοντα), afigurava-se como uma hábil

<sup>210</sup> Há, na *Iliada*, três assembleias de deuses (*Il.* 8.2-40, 10.4-30, 24.33-119); quatro assembleias de aqueus (*Il.* 1.54-395, 2.50-440, 9.10-78, 19.40-276) e cinco assembleias de troianos (*Il.* 2.788-808, 7.345-379, 8.489-542, 18.245-310). Vd. Barker, E. (2009), *Entering the agon: dissent and authority in Homer, historiography and tragedy*, Oxford, Oxford University Press: esp. 31-88. Acerca da admissão da existência de diferenças de discurso entre Gregos (mais políticos) e Troianos (mais poéticos), vide Barker 2004: 92-120; Bakker, E. (1997), *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse*, Ithaca/London, Cornell University Press; Clark, M. (1992), "Fighting Words: How Heroes Argue", *Arethusa* 35: 99-115.

estratégia exortativa de um plano urdido com antecedência. Agamémnon demonstrava, assim, sagacidade na sua retórica discursiva.

O pendor exortativo dos discursos do Atrida continuará a manifestar-se ao longo da epopeia. Agamémnon nunca perde totalmente o controlo da situação, muito menos o comando das tropas, que sempre lhe obedecem, e em todos os cenários tem algo a dizer. Sem aludir ao desentendimento que tivera com Aquiles e às suas implicações, alega, ao tomar de novo a palavra, um cansaço relativamente a um impasse de nove anos, cujo desfecho se previa pouco favorável para os gregos. É baseado nesse pressuposto que ordena a retirada das tropas (*Il.*2.110-140). Mas nunca assume um tom derrotista, nem se dá por vencido, pois, na realidade, pretendia espicaçar os militares, de modo a contrariarem, com efeitos ‘positivos’, os vaticínios que enuncia. Mais adiante, recupera esse mesmo *topos* do regresso, o que desde logo denota a existência de uma continuidade entre os vários momentos em que intervém. Agamémnon voltaria a conjecturar a possibilidade de retornar à pátria. Repetindo palavras divinas (*Il.*4.172–174), veicula a eventualidade de regresso, caso Menelau morresse. De facto, se essa hipótese viesse a confirmar-se – e não era assim tão inimaginável, pois Menelau acabara de ser ferido por Pândaro (*Il.* 4.94-95) – findava o propósito que, em teoria, justificava a presença de todos em Tróia. Agamémnon não explicita este facto, mas realça o efeito imediato que teria: apesar da desonra e do desprestígio, haveria que voltar (*Il.*4.169-171).

O discurso em causa possui duas fases distintas e aparentemente divergentes. A primeira (*Il.*4.155-168) apresenta-se como uma prédica de alento, partindo do princípio de que Zeus (*Xenios*) fará tombar Tróia pelo agravo cometido, aliás conforme Heitor posteriormente repetirá (cf. *Il.*4.163-165, 6.447-449). No entanto, se a ofensa divina, paradoxalmente<sup>211</sup> atribuída a um comportamento de Páris, toldado pela ἄτη (*Il.*6.356: Ἀλεξάνδρου ἔνεκ’ ἄτης),<sup>212</sup> constituía uma causa para a ira celestial, não garantia, contudo, um resultado favorável para os gregos, no final da contenda. Já a segunda faceta mencionada (*Il.*4.169-182) contempla as consequências ruinosas para a facção aqueia, na eventualidade do perecimento de Menelau, salientando-se uma vergonha maior do que, nesse panorama, optar por

<sup>211</sup> O caso constituía um paradoxo, na medida em que evidenciava dissídios divinos, que continuavam a fazer-se sentir no cenário bélico: a promessa de Afrodite não respeitava o domínio matrimonial de Hera e provocava uma ofensa a Zeus *Xenios*.

<sup>212</sup> Consequentemente, é natural que Príamo atribua a culpa pela guerra não a Helena, mas aos deuses (*Il.*3.164): οὐ τί μοι αἰτὶν ἔσσι, θεοὶ νύ μοι αἴτιοί εἰσιν.

fugir com vida - morrer e ficar votado a permanecer em Tróia (*Il.*4.174 sq.)<sup>213</sup>. Havia, pois, que considerar, em particular no caso de Menelau, a recuperação do corpo, de forma a garantir honras fúnebres e a evitar o ataque do túmulo<sup>214</sup> (*schol.* *Il.*4.171b: Μενέλαος ἐπὶ ξένης σαπῆσεται, “Menelau apodrecerá numa terra estrangeira”). Depreende-se, no imediato, que a honra de Agamémnon e a de Menelau são interdependentes<sup>215</sup>.

Esse discurso de Agamémnon dirigido ao irmão, φίλε κασίγνητε (*Il.*4.155-82), aparentemente apenas emotivo e nada exortativo, corresponde por certo ao seu desejo de suscitar a comoção dos aqueus (vd. *schol.* *Il.* 4.156b). Trata-se, na realidade, de um exercício retórico, por excelência. Talvez esta linha discursiva fizesse parte da eloquência do Atrida, com o intuito de incitar o exército para o combate de uma forma não directa, bem como apelar à conservação do seu apoio, quanto mais não fosse, para evitar um retorno (seu e do exército) desonroso (δυσκλεής, αἰσχρός e ἐλέγχιστος. Vd. *Il.* 2.119–222, 4.179. Cf. *schol.* 164b<sup>2</sup>-c<sup>2</sup> [I 480 Erbse]): ἢ μᾶλλον διὰ τούτων τοὺς ἀκούοντας προτρέπεται πολεμεῖν, “Ou antes, através destas palavras, exorta os ouvintes para que façam guerra”. Enfatizam-se as piores consequências de um cenário desastroso, com o propósito de incentivar o efeito oposto, isto é, que as tropas se esforçassem por evitar a sua consumação. De facto, a consciência de que Menelau se encontra fora de perigo (*Il.*4.152-153) desencadeia um discurso cujo pendor é, na sua verdadeira essência, político. Eis a razão que leva Agamémnon a servir-se de Menelau como de um expediente retórico, simultaneamente de autocomiseração (ἐπεστενάζοντο δ’ ἑταῖροι) e de súplica, utilizando-o física (*Il.*4.154: χειρὸς ἔχων Μενέλαον, “tomando Menelau pela mão”)<sup>216</sup> e verbalmente para dirigir-se aos aqueus.

<sup>213</sup> Vd. Rohde, E. (2000), *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, London, Routledge: 20.

<sup>214</sup> Note-se a desconsideração mencionada dos pretendentes de Penélope, cujos corpos se manteriam sem honras fúnebres (*Od.* 24.187: σώματ’ ἀκηδέα. Cf. desprezo de Clitemnestra, *Od.*11.424-425), sendo que a reverência ao túmulo garantia que a honra de um guerreiro permanecesse inextinguível (*Od.*4.584: χερὶ Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἵν’ ἄσβεστον κλέος εἴη).

<sup>215</sup> Vd. Cairns, D. (1993), *Aidōs: the psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek literature*, Oxford, Clarendon Press: 74; Zanker, G. (1994), *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*, Ann Arbor, University of Michigan Press. A respeito da honra, note-se Welsh, A. (2008), *What Is Honor?: A Question of Moral Imperatives*, New Haven, Yale University Press.

<sup>216</sup> É evidente a importância dos gestos para clarificar ou completar mensagens, como a apódose em *Il.* 1.16: ὅπως ἀντάξιον ἔσται. Vd. Boegehold, A. (1999), *When a gesture was expected: a selection of examples from archaic and classical Greek literature*, Princeton, Princeton University Press: 41.

Agamémnon torna, assim, a espelhar uma retórica discursiva marcada pelo carácter impulsivo, irreflectido, e excessivo, o que redundava num desnordeio e numa falta de proporções tão notória, que o próprio Menelau procura refreá-lo, pois estava a alarmar as tropas desnecessariamente (*Il.*4.184): θάρσει, μηδέ τί πω δειδίσσαιο λαὸν Ἀχαιῶν. De facto, contradizia-se. Assim, apesar do cenário derrotista, afirma (e posteriormente haveria de reiterar) que Tróia seria certamente destruída (*Il.*4.163-165. Cf. *Il.*6.447-449), pois Zeus havia já assegurado um regresso vitorioso (*Il.*2.112-113)<sup>217</sup>. A mensagem resumia-se ao seguinte: conjecturando o abandono, a situação seria terrível e desonrosa; mas Zeus garantia-lhes auxílio; logo, o destino passava pelo empenho heróico. Estava nas suas mãos impedir qualquer desaire, a menos que a hipótese que imagina viesse a realizar-se, facto que traduziria uma mudança dos desígnios divinos. Assim sendo, faz, por um lado, recair toda a responsabilidade de uma derrota sobre os agentes humanos, e, por outro, leva à necessidade de aceitar a humilhação de um retorno inglorioso<sup>218</sup>, no caso de uma tarefa não conseguida (*Il.*2.137-138: ἔργον ἀκράαντον. Cf. *Il.*4.175: ἀτελεύτητον ἔργον)<sup>219</sup>. Esta versão instala ainda a dúvida e contempla alguma insolência, ao postular a possibilidade de uma mudança caprichosa nas determinações divinas, apoiada na ἄτη.

### 3.4. O valor de Agamémnon, face a outros heróis

É um facto que Agamémnon ficava aquém de Aquiles<sup>220</sup>, que aliás se afirma superior aos demais aqueus, em termos militares (*Il.*18.106: ἐν πολέμῳ); e de Ulisses, no que diz respeito aos múltiplos expedientes e à assembleia, entenda-se na arte retórica do discurso (*Il.*18.106: ἀγορῇ), área em que o senhor de Ítaca é comparado a

<sup>217</sup> Também Heitor revela aos troianos, como forma de incitamento, possuir o apoio de Zeus, que lhes garantiria glória (*Il.* 11.288-290). De facto, Zeus anunciou que Heitor sairia vitorioso até ao pôr-do-sol (*Il.*11.192-194), mas Hera acelera o ocaso (*Il.*18.239-241). Além do mais, Heitor encontrava-se destinado à derrota, facto que pode desde logo estimar-se, a partir da sua associação a Ares (*Il.*11.295), uma divindade que, na *Ilíada*, está associada ao insucesso (*Il.* 5.793-867, 21.391-414). Ares, ao ser comparado a uma tempestade (*Il.* 11.297-298, 305-309), pode, inclusivamente, relacionar-se com uma divindade ugarítica da tempestade, Baal (cf. *Il.* 5.864-867), e, portanto, do flagelo. Vitoriosos são os guerreiros associados a Atena, que, aliás, derrota Ares (*Il.* 21.406).

<sup>218</sup> Vd. Martin 1989: esp. 113-119; Brown 2006: 1-46; Sammons 2009: 159-185; Kip, A. (1971), *Agamemnon in Epos en Tragedie: De persoonsuitbeelding als component van het epische en dramatische werk*, Assen, Van Gorcum & Comp.; Griffin 1986: 36-57.

<sup>219</sup> Cf., a título ilustrativo, relativamente a ambas as hipóteses de resultado, para a vitória grega, *Il.*16.698-701, 22.378-394, e, para a vitória troiana, *Il.*8.497-541, 13.824-832.

<sup>220</sup> O valor de Aquiles é reconhecido por Agamémnon como Δαναῶν μέγα φέρτατε πάντων, "o mais bravo de todos os dânaos", aquando da sua morte, em Q.S. 3.491-494, uma fonte literária tardia, mas ainda assim, considerada próxima da épica homérica. Vd. Paschal, G. (1904), *A study of Quintus of Smyrna*, Chicago, The University of Chicago Press.

Zeus (*Il.* 2.169: Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον). Ainda assim, mostrava possuir algumas capacidades de liderança, que a própria linhagem aristocrática lhe conferia. A imagem menos favorável de Agamémnon enquanto líder, manifestada também nos e pelos seus discursos, que nem sempre conduzem aos efeitos desejados, agudiza-se ao longo da epopeia. O equilíbrio da situação passa a depender das intervenções discursivas de outros heróis, conforme se constatará seguidamente. De grande importância são também as palavras divinas. Estas são referidas, neste capítulo, conjuntamente com outros tipos de intervenção divina.

### 3.4.1. Nestor

Fica de Nestor a noção de que se trata de uma figura apaziguadora, que utiliza a experiência da sua longa vida para moderar contendias. A avançada idade de Nestor<sup>221</sup> (γέρων βουλευτής) retirava-lhe capacidades físicas, que eram substituídas por uma reputação que fazia valer os seus enunciados. Dotado de sabedoria (*sophrosyne*), experiência e moderação, as suas palavras “eram como mel” (*Il.* 1.247-249). Senhor de discursos retoricamente estruturados, repetitivos e sentenciosos, a maior parte das vezes em configuração anelar, com preocupações estilísticas (emprego de anáforas, apóstrofes, repetições, antíteses, metonímias, lítotes, entre outras figuras), faz valer os seus aconselhamentos. Assume-se como um ποιμὴν λαῶν, substituindo Agamémnon com atitudes e comportamentos que, à partida, deveriam ter sido os do Atrida. Em termos gerais, apresenta-se como um modelo que o Atrida deveria seguir (e.g. *Il.* 6.66-71). Não apenas revela, de forma condenatória, algumas fragilidades do líder, como também representa o crescendo na decadência da autoridade de Agamémnon, que se verifica ao longo do poema. Esse mesmo propósito fica evidente nas primeiras palavras que emite na assembleia (*Il.* 1.247-284), dirigindo-se, tanto a Agamémnon, como a Aquiles. Servindo-se de um exemplo da sua vida, procura refrear os ânimos, não mostrando inclinação ou preferência por nenhuma das partes. O primeiro que destaca é Agamémnon. Não lhe reconhece o título de ‘melhor dos Aqueus’, mas considera e respeita a sua supremacia hierárquica, atribuída por Zeus, que não devia ser atacada. Por outro lado, julga

<sup>221</sup> São quatro as principais intervenções discursivas de Nestor, na *Iliada* (*Il.* 1.254-284, 7.124-160, 11.656-803, 23.626-650). Trata-se sobretudo de discursos deliberativos. Vd. Pedrick, V. (1983), "The Paradigmatic Nature of Nestor's Speech in *Iliad* 11", *TAPhA* 113: 55-68.

Aquiles um guerreiro de grande valor e, por isso, aconselha Agamémnon a moderar-se. As palavras são sábias, mas os efeitos insatisfatórios.

Sem concordar com nenhuma das partes, Nestor procura acalmar os ânimos, começando por pronunciar um *exordium*, com que tenta cativar a atenção, e no qual dá conta da satisfação que os troianos teriam com aquele desentendimento, caso dele tomassem conhecimento (*Il.*1.254-258. Cf., relativamente à alegria sobre o mal do adversário, Nestor, *Il.*1.255 a partir de Agamémnon vs. Aquiles; Arist. *Rh.* 1.6.20). Procura depois persuadir, na *prothesis* (*Il.*1.259-261), recorrendo a exemplos que constituem o *paradeigma* (*Il.*1.261-271); enfatiza a necessidade de se deixarem mover pelo seu apelo, o que seria uma forma de reverência (*Il.*1.271-274). Finaliza com o epílogo, aconselhando Aquiles e Agamémnon a abandonar a ira (*Il.*1.275-284). Em suma, revela-se capaz de aliar a habilidade discursiva à parcimónia que o caracteriza e à experiência de vida que lhe permite apresentar os exemplos mais adequados. Não obstante, o discurso falhou na prossecução dos objectivos pretendidos.

O pragmatismo evidenciado nas intervenções de Nestor consegue, ainda assim, (re)unir a assembleia em torno do seu comandante e simultaneamente prestar aconselhamento a Agamémnon (*Il.*2.337-368) e a Aquiles. No que toca ao filho de Atreu, vislumbram-se certas reservas, certamente tendo em conta as atitudes face a comentários críticos, no passado (cf. Crises, Calcas, Aquiles). Assim, Nestor, embora sugira a ponderação comportamental e aconselhe a Agamémnon uma reestruturação do contingente, por tribos, deixa evidente a eventualidade de ser ou não obedecido (*Il.*2.364: εἰ δέ κεν ὥς ἔρξης καὶ τοὶ πείθονται Ἀχαιοί, “se fizeres isso e se os aqueus te obedecerem”).

O entendimento cabal das palavras de Nestor chega quando a promessa de Aquiles (*Il.* 1.406-412), antevendo para Agamémnon uma futura cólera feita de arrependimento por "não ter honrado o melhor dos aqueus" (*Il.* 1.244: ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτιςας), começa a ter os seus efeitos.

O *topos* da juventude perdida (cf. *Il.*7.124-160), invocado de um modo que viria a caracterizar a época arcaica, no século VII a.C., denunciava a idade como um factor de perdas qualitativas (vd. Tyr. fr. 6.7 Diehl)<sup>222</sup>. Simultaneamente, o discurso de

<sup>222</sup> Acerca do conceito de ‘velhice’ e da sua apreciação nas culturas da Antiguidade Clássica, vd. Gilleard, C. (2007), "Old age in ancient Greece: Narratives of desire, narratives of disgust", *Journal of*

Nestor indiciava um conflito geracional com aqueles a quem se dirigia, no caso, Aquiles e Agamémnon, em especial, mais imaturos, imponderados e inconsequentes. Apesar de um acréscimo de vivências e de sabedoria, como viria a salientar-se futuramente (vd. Sol. fr. 22 Diehl), a honra pautava-se por vectores arcaicos, centrando-se numa *arete* militar, que era também física. O motivo revela-se dominante para o velho Nestor e tornará a condicionar o seu discurso, em *Il.*11.656-803. Continua a ser notório o objectivo de persuadir e também de desencadear acções (dimensão pragmática). Esta intervenção de Nestor ocorre num capítulo deveras significativo, porquanto se trata da *aristeia* de Agamémnon, o que lhe permite censurar de modo mais evidente a indiferença e displicência continuada de Aquiles para com a vida pública (*exordium*, *Il.*11.656-665; *prothesis* *Il.*11.666-669), o que se opunha às atitudes que Nestor tomara outrora (*paradeigma*, *Il.*11.670-761, na sua juventude (*prosthesis*, *Il.*11.762-4).

É certo que Nestor reprovava a atitude de Agamémnon, mas também desaprova a acção do Pelida. Por um lado, esperara Nestor que os factos desfavoráveis tivessem um efeito pedagógico sobre Agamémnon e que, contrariamente ao que fizera no passado, o levassem a seguir o seu aconselhamento para apresentar uma reparação a Aquiles. Quando Agamémnon finalmente reconhece o agravo que cometera para com o Pelida, Nestor aproveita a reconsideração do Atrida para expor de forma ainda mais clara aquele que havia sido, desde o início, o seu verdadeiro parecer acerca da situação. Na realidade, julgara a atitude de Agamémnon imbuída de um espírito megalómano (*Il.*9.109: *μεγαλήτωρ θυμός*), desonrosa para com Aquiles, na sua opinião “um homem superior” (*Il.*9.110: *ἄνδρα φέριστον*), e até insolente para com os deuses que também honravam o Pelida. Nestor contrariara sempre a atitude de Agamémnon, ainda que os seus actos e palavras não o denunciassem explicitamente,

---

*Aging Studies* 21.1: 81-92; Neils, J., Oakley, J. (2003), *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past*, New Haven, Yale University Press; Finley, M. (1981), "The Elderly in Classical Antiquity", *GR* 28: 156-171; Richardson, B. (1933), *Old Age Among the Ancient Greeks*, Baltimore, The Johns Hopkins Press; Falkner, T. (1995), *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, Norman, University of Oklahoma Press; Falkner, T., Luce, J. eds. (1989), *Old age in Greek and Roman literature*, Albany, State University of New York Press; Luce, J. (1994), "Ancient Images of Aging: Did Ageism Exist in Greco-Roman Antiquity?", in Shenk, D., Achenbaum, W. eds., *Changing Perceptions of Aging and the Aged*, New York, Springer: 65-74; Bertman, S. ed. (1976), *The Conflict of Generations in Greece and Rome*, Amsterdam, B. R. Gruner; David, E. (1991), *Old Age in Sparta*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert; Garland, R. (1991), *The Greek Way of Life from Conception to Old Age*, London, Duckworth; Parkin, T. (1998), "Ageing in Antiquity: Status and Participation", in Johnson, P., Thane, P., *Old Age from Antiquity to Post-Modernity*, London/New York, Routledge: 19-42; Suder, W. ed. (1991), *Geras. Old Age in Greco-Roman Antiquity: A Classified Bibliography*, Wroclaw, Profil.

nem exortassem a uma rebelião. Os argumentos que usa evidenciam os *topoi* da motivação individual e da motivação comunitária. Ambas deveriam coincidir, mas, caso contrário, a força da institucionalidade necessitava de prevalecer.

Nestor assume-se assim como um comandante capaz de apaziguar tensões, reunir motivações e de evitar que as tropas levassem a cabo a sua posição enquanto indivíduos, rebelando-se contra a hierarquia institucional (*Il.* 9.96-99):

Ἀτρεΐδῃ κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον  
ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὐνεκα πολλῶν  
λαῶν ἐσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε  
σκῆπτρόν τ' ἡδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευῆσθαι.

“Atrida poderoso, senhor dos homens, Agamémnon, contigo acabarei, contigo terei o meu início, uma vez que, de entre muita gente, tu és o líder, e Zeus depositou nas tuas mãos o ceptro e direitos de julgamento, de modo a poderes aconselhá-los”.

As afirmações de Nestor pautam-se pela formalidade, demonstrada num tom ponderado e mais útil do que o tácito apoio institucional da generalidade do contingente militar. Representa, não propriamente uma aprovação, mas antes um bordão tutorial para Agamémnon. Seguiria respeitando o Atrida, não necessariamente porque reconhecesse ou louvasse as suas qualidades, nem tampouco a posição que tomava face a Aquiles, mas porque se tratava do comandante-geral, hierarquicamente superior. Importava tomar uma atitude que, por um lado, reunisse o acatamento pela hierarquia militar; por outro, manifestasse reverência divina, porquanto o poder de Agamémnon lhe havia sido atribuído por Zeus; e por fim, deixasse patente os direitos do Atrida, enquanto ἄναξ, bem como as suas responsabilidades, pela θέμις e pela βουλή.

Já Aquiles, por seu turno, vem a afirmar-se como o oposto, tanto de Agamémnon, como de Nestor, enquanto “pastor de povos” (cf. *Il.* 11.764: λαὸς ὄληται). Optara por, em proveito próprio, desfragmentar as tropas, ao passo que Agamémnon e Nestor visavam, nas suas exortações aos soldados (cf. *Il.* 15.661-666), unificar o exército sob a égide de uma mesma motivação, correspondente a ganhos materiais e a glória divina (*Il.* 11.761). Esse dissídio levaria o ancião a prever, profeticamente (cf. *Il.* 16 *sq.*), a deploração profusa de Aquiles (*Il.* 11.764: πολλὰ μετακλαύσεσθαι). Ciente da ineficácia das suas palavras para demover o Pelida (*diegesis*, *Il.* 11.765-792), confia essa tarefa a Pátroclo. E se nem a vertente pessoal, traduzida na *philia*



que partilhava com o filho de Menécio, conseguisse pôr fim à quezília particular de consequências públicas, isto é, a ira que desenvolvera para com Agamémnon, aconselha Pátroclo a tomar o lugar de Aquiles – envergar a sua armadura e lutar (epílogo, *Il.* 11.793-803). Sem saber, Nestor estava a tornar-se participante da morte de Pátroclo.

### 3.4.2. Pátroclo

Pátroclo surge, sobretudo no canto 16 (cf. canto 11), como um elo de ligação entre os dois lados em dissídio, no campo dos aqueus. É Pátroclo que assume o papel de Aquiles, na sua ausência, enquanto ‘comandante de povos’: exorta as tropas e peleja, envergando a armadura do Pelida. A sua intervenção, e, designadamente, o seu desaire, representavam uma derrota em múltiplas vias, a saber: para Agamémnon, porque decorria do falhanço da embaixada de reparação, que enviara a Aquiles; para Nestor, cuja prédica de aconselhamento que dirige à assembleia Agamémnon viria a repetir (*Il.* 9.17-28); para os elementos da embaixada (Fénix, Ájax e Ulisses), que haviam proferido discursos, no sentido de pôr fim ao desentendimento Aquiles/Agamémnon; para Aquiles, dono de uma teimosia inabalável. Ao avançar para o combate, substituindo-se ao líder dos mirmidões, Pátroclo evidencia um altruísmo que se opõe ao carácter egocêntrico do Pelida, pondo em destaque falhas deste último em cumprir a promessa outrora feita a Menécio<sup>223</sup>, e ao negar apoio a companheiros de batalha.

Em termos gerais, Pátroclo completa Aquiles, nos aspectos em que este era mais fraco, designadamente em moderação (cf. *Il.* 16.626-631) e em sentido comunitário. Ainda que o seu valor fosse inferior ao de Aquiles, fora instruído a aconselhá-lo (*Il.* 11.786-789). Importa, neste instante, dar conta de um modelo de acção característico de uma faixa etária envelhecida, cujos membros, mais sábios e experientes, sentem o ascendente de Pátroclo sobre Aquiles. Assim se depreendia, a partir das palavras de Nestor e também de Menécio. O primeiro envolvia Pátroclo num plano para iludir os troianos (*Il.* 11.796: *ποίνημι*. Cf. *Il.* 11.799); o segundo havia incumbido o filho do aconselhamento de Aquiles (*Il.* 11.788: *φημί*). Pátroclo acabaria por falhar em ambas as tarefas, quer na capacidade de persuasão, quer na luta, mas

<sup>223</sup> Relativamente a Menécio, Agamémnon seria também culpado, já que aquele lhe tinha enviado Pátroclo, por intermédio de Aquiles, como combatente (*Il.* 11.766). Vd. Nagy, G. (2003), *Homeric responses*, Austin, University of Texas Press: esp. 84.

não no objectivo final. Note-se que nunca se atribui directamente a causa da morte de Pátroclo a Aquiles, e muito menos se questiona a intervenção de Agamémnon nesse processo, nem as ordens de Menécio e de Nestor.

Em última instância, se Agamémnon participa na culpa por motivar a situação que conduziria Pátroclo ao combate e à consequente morte, a recusa do resgate por parte de Aquiles também o culpabiliza<sup>224</sup>, pois leva Pátroclo a tomar o seu lugar. Quando anuncia a Heitor o seu fim próximo (*Il.*16.847-850), apresenta-se conscientemente como vítima para um sacrifício voluntário. Dentro desta lógica, a morte de Pátroclo provoca a morte de Aquiles<sup>225</sup>, logo é a atitude de Agamémnon a causa indirecta do óbito do Pelida. A morte de Pátroclo faria Aquiles reconsiderar a sua posição e passar por cima da ira que nutria para com Agamémnon. De facto, após o óbito do companheiro, Aquiles surge com uma nova atitude, já não tão centrada na desavença com Agamémnon. Seguindo o aconselhamento do filho de Laertes, procura firmar-se enquanto ‘pastor de povos’, posição que passa a assumir, em detrimento de Agamémnon, cuja participação no poema, desde essa altura, quase se apaga. Convinha, por tal, reverter a sua posição e passar a unificar as tropas que outrora dividira, conforme o próprio Agamémnon o instruía: ἄλλ’ ὄρσευ πόλεμον δὲ καὶ ἄλλους ὄρνυθι λαοῦς. “Mas levanta-te para a batalha, e exorta o resto do povo” (*Il.*19.139). No fundo, ainda que por trilhos diversos, tanto Aquiles como Agamémnon processariam um percurso de aprendizagem, após serem vítimas dos seus próprios excessos, teimosias, erros e fraquezas.

Deve, todavia, salientar-se que a única atitude, na *Iliada*, que parece ter decorrido exclusivamente de uma vontade humana fora a da recusa de Agamémnon face ao pedido de Crises, donde a culpa e responsabilidade que se lhe atribui. Todos os acontecimentos posteriores representam uma catadupa de consequências amparadas por desígnios divinos. Zeus cede à solicitação de Tétis, para fazer notar o valor do seu filho; porém, porque também garantira a vitória dos gregos e esta passava pelo envolvimento de Aquiles, pode falar-se de uma predisposição neste processo. Pátroclo estava fadado para constituir o único meio de levar Aquiles de novo ao combate, o que se comprova, desde logo, pela previsão da sua morte, como fruto da Διὸς βουλή, isto é, da "determinação de Zeus" (*Il.*8.477: θέσφατόν ἐστι). Disso

<sup>224</sup> Cf. o exemplo de Meleagro referido por Fénix (*Il.*9.538-580). Vd. Konstan, D. (1997), *Friendship in the classical world*, Cambridge, Cambridge University Press: 41.

<sup>225</sup> Quando regressa ao combate, Aquiles, embora ainda mencione o desacato inicial com Agamémnon (*Il.*24.395), redirecciona o seu impulso contra Heitor, ciente das palavras de Tétis (*Il.* 18.119).

mesmo faz eco, ao atribuir, nas derradeiras palavras, a autoria do seu assassinato ao destino, em primeiro lugar; ao filho de Latona, em segundo; e só a Heitor, em terceiro (*Il.* 16.849-850). Pátroclo revela-se, assim, como um herói menor, tornado uma causa maior, ou seja, a sua instrumentalização, enquanto motivo, impulsiona e domina os acontecimentos, na segunda metade do poema. Trata-se de um herói com função e funcionalidade.

### 3.4.3. *Diomedes*

Um dos guerreiros que também profere críticas relativamente a Agamémnon é Diomedes. Ainda assim, o filho de Tideu não assume, como Aquiles, uma posição que o retirasse do combate, pois, no seu parecer, não obstante todos os desaires com que Agamémnon e as tropas se deparavam, importava prosseguir com o objectivo último de tomar Ílion, sobretudo porque esse era o desejo dos deuses (*Il.* 9.49).

Pelo destaque que assume, Diomedes apresenta-se como mais um herói que completa o comandante nos aspectos em que este, sob a perspectiva de quem imagina e estrutura o poema, era algo deficitário. Isso mesmo reconheceu Nestor, figura de prestígio entre os aqueus (*Il.* 9.53-54: Τυδεΐδῃ περὶ μὲν πολέμῳ ἔνι καρτερός ἔσσι, | καὶ βουλῇ μετὰ πάντας ὁμήλικας ἔπλετο ἄριστος. “Filho de Tideu, de entre todos os homens, o mais valoroso na batalha e no conselho, o melhor entre todos os da tua idade”). Daí a já mencionada extensão da sua *aristeia*, o destaque do apoio divino que mereceu, o realce do seu valor bélico, na luta contra adversários tanto humanos como divinos, a mestria da palavra. Eram estes também os factores que fundamentavam a apreciação menos positiva que Diomedes tinha relativamente a vários aspectos do Atrida, quando, pressionado pela situação desfavorável causada pelo afastamento de Aquiles, chegara a cogitar o retorno. Diomedes reconhecia a origem divina do poder de Agamémnon, legado pelo filho de Crono. Contudo, na sua opinião, o Atrida não revelava possuir ἀλκή, ‘valor’ suficiente para exercê-lo (*Il.* 9.39).

E de facto Agamémnon, antes da evolução de consciência que representara a embaixada a Aquiles, voltou a manifestar a ira e a arrogância do seu comportamento, ao criar uma situação, *mutatis mutandis*, com contornos similares ao dissídio que travou com o Pelida. Na realidade, tornou a desmerecer um herói, desta feita, Diomedes. O acto não deixa dúvidas, quando o seu valor é colocado em evidência logo no canto seguinte. Agamémnon ofendera, por palavras, a honra de Diomedes.

Contudo este soube reter a ira e até controlar a atitude de outros companheiros, como Esténelo (*Il.* 4.364-418). Porém, a sua moderação não implicava esquecimento. Contrariamente a Aquiles, não reagira de imediato, mas, na altura que julgou apropriada, relembra Agamémnon do episódio e recrimina-o pela posição por que estava a optar na altura (reunir para abandonar Tróia). E de novo se evidencia o carácter explosivo de Agamémnon face a opiniões que lhe eram desfavoráveis, o que outrora justificara os receios de Calcas e depois o cuidado de Diomedes em apaziguar o Atrida relativamente ao que se preparava para dizer (*Il.* 9.9-49).

#### 3.4.4. *Ulisses para uma visão multifacetada de Agamémnon*

São vários os momentos de intervenção discursiva de Ulisses<sup>226</sup>, na *Iliada*, evidenciando características, capacidades, designadamente sentido de Estado, respeito pela hierarquia militar e divina, maturidade e autocontrolo; assim como um *modus operandi* que teria ocasião de desenvolver na *Odisseia*. O domínio retórico garante-lhe sucesso nas esferas em que intervém, como, por exemplo, na exortação das tropas para o combate e a permanência em Tróia, corrigindo, sob inspiração de Atena, o resultado ruinoso da assembleia inicialmente convocada pelo Atrida (e.g. *Il.* 2.188-206); verbalizando também censuras (e.g. *Il.* 4.350-355), em preces e na disponibilização de informações.

Em relação a Agamémnon, Ulisses assume uma atitude diplomática. Mais do que um simples mensageiro, o cumprimento das ordens que recebe não tolda o seu espírito crítico. Como pretende ficar claro nesta análise da figura de Agamémnon, este estava longe de ser um herói absolutamente completo. Com efeito, Ulisses revela, no discurso e na habilidade de ultrapassar situações difíceis, o que Agamémnon não consegue ser, nem fazer. De facto, o rei de Ítaca integra-se entre os guerreiros que supriam o défice diplomático e argumentativo de Agamémnon. Essa deveria constituir uma lacuna hereditária, já que de Menelau também se diz que, embora diferente do irmão, porque calmo, não era muito eloquente (*Il.* 3.214: οὐ πολύμυθος).

Na dissensão que trava com Aquiles, Agamémnon verbaliza uma vontade envolta por uma notória ira. Todavia, mostra-se incapaz de exprimir por actos os seus sentimentos e as suas resoluções. Logo, a acção de retirar Briseida a Aquiles é

<sup>226</sup> Vd. Coleman-Norton, P. (1927), "Odysseus in the *Iliad*", *The Classical Weekly* 21.10: 73-78.

delegada em outrem (Euríbato e Taltíbio. Cf. *Il.* 1.320). Inclusivamente a devolução de Criseida é atribuída a uma embaixada, cujo líder, na néscia ponderação de Agamémnon, poderia até ser Aquiles (Cf. *Il.* 1.145-146), mas acabaria por decidir-se legar o encargo a Ulisses. Tal opção demonstra uma forte envolvimento do filho de Laertes na contenda, bem como a consciência e o aproveitamento das suas qualidades de intermediação. De igual modo, quando chega a altura de retroceder na sua posição e de se retratar, Agamémnon recorre também a uma embaixada. Pese embora o seu estatuto eximi-lo de apresentar-se pessoalmente nessas ocasiões, poderia, ainda assim, fazê-lo, para denotar um maior envolvimento, empenho, veracidade e até para que os discursos proferidos pudessem vir a ter outros efeitos.

A segunda embaixada, enviada até Aquiles, configura uma das incongruências da *Iliada*. Na realidade, conforme aconselhara Nestor, a delegação compunha-se de três elementos: Fénix (pela primeira vez mencionado no poema), Ájax e Ulisses (*Il.* 9.168-169). Porém, os membros que de início se apresentam perante Aquiles são apenas dois (Ájax, com a sua força bruta, e Ulisses, com o dom da palavra), a julgar pelo emprego do dual, tanto no artigo (*Il.* 9.192: τώ), como nas formas verbais utilizadas por Aquiles (*Il.* 9.197-198: ἰκάνετον, ἔστων). Nesse cenário é Ulisses que assume a primazia. Mas Fénix, mestre de Aquiles, fazia também parte da embaixada (Cf. *Il.* 9.223). Completava um trio, revezando Ulisses nos aspectos de que o filho de Laertes não tinha conhecimento. Ademais, possuía um ascendente sobre Aquiles e a sua presença invocava reminiscências emotivas sobre o seu pai. Também este ancião pretendia persuadir o senhor da Ftia, cativando a sua atenção, ao mesmo tempo que fazia recair todas as culpas sobre Agamémnon, definindo-o como um ‘desavergonhado’<sup>227</sup> (ἀναιδής. Vd. *Il.* 9.523).

O discurso que Ulisses dirige a Aquiles comporta diversas partes, que correspondem a uma estrutura canónica que viria a reforçar-se na época clássica. Começa por uma *captatio benevolentiae*, elogiando a boa recepção que Aquiles lhes proporcionou (*Il.* 9.225-228: acomodação, bebida, comida, sacrifícios aos deuses. Cf. *Il.* 9.206-222). A qualidade da comida é o factor realçado, enquanto sinal de abundância, que permite introduzir, por aproximação, o nome de Agamémnon no discurso. O verdadeiro motivo da súplica surge enunciado de seguida: era urgente a

<sup>227</sup> Vd. Arist. *EE* 1220b- 1221a. Cf. Arist. *EE* 1233b16-34b14, 1233b26-35. Notem-se os estudos de Fouchard, A. (1997), *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté; Scodel, R. (2008), *Epic Facework: Self-presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea, Classical Press of Wales.

volta de Aquiles, para travar o avanço troiano. Ulisses manifestava receio face a um atendimento divino das súplicas de Heitor (*Il.*9.240), com a consequente mortandade grega. Ao depositar em Aquiles toda a esperança, valoriza o seu interlocutor, já que o considera um contraponto ao nível da ajuda celeste (*Il.*9.247). O discurso que se iniciou com uma tonalidade amigável (*Il.*9.225: χαῖρ' Ἀχιλῆϊ) continua com essa coloração propícia (*Il.*9.252), mesmo quando se passa à formulação do pedido. Apela a um certo sentimentalismo de Aquiles, ao relembrar palavras paternas e preces divinas. Por fim, quando Agamémnon é novamente introduzido no discurso, serve para enunciar uma lista de presentes imediatos, incluindo Briseida; junta-se-lhe a promessa de outros no futuro e inclusivamente o compromisso de reconhecimento do seu valor, ao ponto de se prenunciar que Agamémnon haveria de nutrir tanta consideração por si, como pelo seu próprio filho Orestes. Tudo em troca de que relevasse a ira que sentia e retornasse ao combate (*Il.*9.299). O discurso de Ulisses apresenta, assim, uma estrutura redundante, já que reitera tópicos, como a abundância, os presentes, a ira. Para finalizar, conhecendo Aquiles e o seu carácter irascível<sup>228</sup>, apresenta, para motivar a sua aceitação, precisamente as mesmas razões que o haviam levado a retirar-se: o reconhecimento do seu valor, pelas tropas agradecidas; honra e glória. Se nada disso o movesse, então que usasse de piedade humana (*Il.*9.302: ἐλεαίρω)<sup>229</sup>. Porém, Aquiles não cede aos intentos manifestados no discurso de Ulisses (cf. O aproveitamento trágico do *topos* ocorre em E. fr. 718 Kannicht: ὥρα σε θυμοῦ κρείσσονα γνώμην ἔχειν, "é tempo de deixares a tua mente governar sobre o teu ânimo")<sup>230</sup>. Consciente de que este herói funcionava, na altura, como um apêndice retórico de Agamémnon, recusa os presentes (*Il.*9.345, *Il.*9.375-376); continua a disseminar a rebelião, retirando do interesse comunitário o motivo para a peleja (*Il.*9.377-379: τί δὲ δεῖ πολεμιζέμεναι Τρώεσσι | Ἀργείους; τί δὲ λαὸν ἀνήγαγεν ἐνθάδ' ἀγείρας | Ἀτρεΐδης; "Porque devemos nós, argivos, combater os troianos? Por que razão o Atrida reuniu estas tropas e as trouxe para aqui?") e nega ceder ao Atrida, ainda que, na realidade, quem estava diante de si fosse Ulisses

<sup>228</sup> Vd. Parry, A. (1956), "The language of Achilles", *TAPhA* 8. 1: 1-7.

<sup>229</sup> Aquiles, como mais tarde Nestor reconheceria, era incapaz de mostrar um sentido comunitário, a ponto de apiedar-se pela morte dos aqueus (*Il.*9.665: οὐδ' ἐλεαίρει).

<sup>230</sup> A figura do Mirmidão constitui de novo um motivo abordado no dialogismo platónico. Uma troca de impressões da figura de Sócrates dirigindo-se a Hípias caracteriza o herói como falso e contraditório de Aquiles (*Hp. Mi.* 370a-d), a partir de uma interpretação do seu julgamento a propósito da mentira (*Il.* 9.312-313). Na realidade, Aquiles, embora tivesse por duas ocasiões ameaçado abandonar o solo troiano (*Il.* 1.169-171, perante a assembleia; *Il.* 9.356-363, perante os companheiros).

πολυμήχανος (*Il.*9.346). De toda a forma, deve notar-se uma certa animosidade entre ambos os heróis, que justificaria a satisfação de Agamémnon, já na *Odisseia* (*Od.*8.72-82)<sup>231</sup>. Com efeito, a vitória de Ulisses implicaria a derrota de Aquiles, apesar de a atitude deste último ser também inicialmente entendida como um acto hubrístico - afinal, não era bom conservar uma ira eterna (*Il.*19.68: αἰεὶ μενεαινέμεν). Até as divindades podiam ser aplacadas (*Il.* 9.497).

Não se deve esquecer, porém, que Aquiles coloca a tónica de toda a questão na τιμή; a subtracção do seu lote, no que respeita à cativa Briseida, representa algo superior à privação da sua μοῖρα, no sentido de ‘lote’, enquanto porção da recompensa material e tangível dessa τιμή. Na realidade, Aquiles escolhera lutar para ver reconhecido o seu mérito. A glória (κλέος) imperecível compensaria a sua própria mortalidade, após uma vida breve (*Il.* 1.415-416). Porém, Agamémnon parece não compreender a questão na sua totalidade, ao pretender reparar a ofensa a Aquiles procedendo da mesma forma que para com Crises. Ou seja, o Atrida contempla Aquiles com ofertas. Contudo, no caso do sacerdote, aquilo que este visava obter resumia-se ao retorno da sua filha. No episódio com Aquiles, a questão não se quedava na restituição de Briseida, acompanhada de um conjunto de presentes de vária ordem; Briseida significava tão só uma manifestação de algo superior, de natureza não exclusiva ou mormente física, que motivava a sua conduta. Os bens materiais e as promessas de Agamémnon não equivaliam à honra (κλέος) pretendida por Aquiles, e da qual abdicara, após o dissídio com o comandante das tropas. Se no caso inicial de Crises a situação fora reparada, após um breve período malogrado, com Aquiles delonga-se com demoradas consequências para as tropas e para Agamémnon.

Na realidade, o dilema de Aquiles consistia em escolher uma de duas vias possíveis para a sua vida (διχθάδιος κῆρ): lutar (ἀμφιμάχομαι) e desistir do regresso (νόστος) antecipado, em troca de uma bela glória (κλέος ἐσθλόν); ou retornar à pátria, abdicando da glória, em detrimento de uma vida prolongada (*Il.* 9.415: ὧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δὴρὸν δέ μοι αἰὼν). O dissídio Agamémnon/Aquiles não assentava no valor material atribuído ao bem espoliado, pois, quando Aquiles vê a sua τιμή em risco, reduz e supera a afronta original de Agamémnon como algo de

<sup>231</sup> Verifica-se um clima de confronto entre Ulisses, de ‘muitos expedientes’ (πολυμήχανος. Vd. *Od.*11.473-476) e Aquiles, ‘o melhor de todos os aqueus’ (*Od.*11.477-480). Cf. *Il.*9.225-230, 9.312-314. Vd. Perysinakis, I. (1994), "Sophocles' *Philoctetes* and the Homeric epics", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 9-10:377-389.

somenos importância. Assim, ao recusar os presentes, Aquiles revela uma sabedoria superior a Agamémnon. Com efeito, enquanto as ofertas, o botim ou o espólio podem ser divididos, distribuídos, ganhos ou roubados, a vida humana não consegue ser recuperada (*Il.*9.406-409). Considerando que a porção divina é igual, tanto para os corajosos como para os cobardes, então a μοῖρα, a finitude, e não a τιμή e a imortalização que esta proporciona, tornam-se os aspectos mais importantes. Para Aquiles, o abandono da peleja representava não apenas uma vingança pelos bens reclamados por Agamémnon, mas antes uma questão de inobservância da honra, associada à φιλία (cf. *Il.*9.342-343, face a Briseida, δορίκτητος; *Il.*18.80, face a Pátrolo, φίλος ἑταῖρος), o que justificava o pouco valor que Aquiles, na realidade, consagrava à vida humana, quando equiparada à τιμή<sup>232</sup>.

A missão de Ulisses na embaixada acabaria com a comunicação ao Atrida não só da recusa de Aquiles (*Il.*9.671-687), mas também dos seus súbditos directos, os mirmidões. Não se tratava tanto de uma derrota discursiva de Agamémnon, por interposta pessoa, mas antes de uma causa perdida e indefensável para Aquiles.

O interrelacionamento entre Ulisses e Agamémnon não se ficaria pelo episódio da embaixada. Por se afastar do protótipo de general unicamente guerreiro, Ulisses<sup>233</sup> adiante dirige-se a Agamémnon apelando à sua condição de ὄρχαμος (ἄρχω) λαῶν, ‘chefe de povos’. Manda-o calar (*Il.*14.90: σίγα), pois o seu plano constituirá uma desgraça para os seus (*Il.*14.102). De facto, após a sua *aristeia*, quando a figura de Agamémnon volta a surgir com alguma importância no poema, revela uma posição anti-heróica. A verdade é que, não obstante todos os esforços, o afastamento de Aquiles continuava a ter efeitos nefastos. Porque o cenário se agudizava, Agamémnon retoma o *topos* do *nostos* e apela à retirada (*Il.*14.64-81), afinal uma atitude preferível ao aprisionamento em território inimigo. Tornava, assim, a colocar em causa o valor mais alto do que a vida, que motivara Aquiles a combater – o ideal heróico da glória imortal, capaz de vencer a μοῖρα θανάτοιο (cf. *Il.* 1.352-356, 1.505,

<sup>232</sup> Na realidade, a questão estruturante de toda a *Iliada* radica na τιμή; as tropas tinham-se reunido para restabelecer a τιμή ofendida de Menelau, em virtude do rapto de Helena; Agamémnon ressentia-se na sua τιμή, por Crises e Aquiles; o Pelida, por seu turno, sente falta de retribuição pelo seu esforço (*Il.* 1.412, 1.506-507: Ἀγαμέμνων | ἠτίμησεν), o que leva Tétis a apelar intensivamente a Zeus para que honrasse (τίω) o seu filho (*Il.* 1.505: τίμησόν μοι υἱόν, 1.508: ἀλλὰ σὺ πέρ μιν τίσον Ὀλύμπιε μητιέτα Ζεῦ, 1.510: υἱὸν ἐμὸν τίσωσιν ὀφέλλωσιν τέ ἐ τιμή). Vd. Hook, B., Reno, R. (2000), *Heroism and the Christian life: reclaiming excellence*, Louisville, Westminster John Knox Press: esp. 17-42. Cf. Dué, C. (2002), *Homeric variations on a lament by Briseis*, Lanham, Rowman & Littlefield: esp. 46-47.

<sup>233</sup> Vd. Hohendahl-Zoetelief, I. (1980), *Manners in the Homeric epic*, Leiden, Brill: esp.90-92.



9.411-416). Além do mais, esta negação da conquista de Tróia e dos despojos prometidos constituía o cúmulo do fracasso do Atrida, enquanto ποιμὴν λαῶν (vd. supra), inábil até para dirigir-se adequadamente às tropas. A negação por inteiro desse estatuto ocorre com o silenciamento<sup>234</sup> ordenado por Ulisses. Ao impor o silêncio de Agamémnon, Ulisses faz com que ele perca também a sua condição de conselheiro, igualmente própria de um líder ‘pastor de povos’. O filho de Laertes demonstra, desta forma, consciência do poder das palavras, tanto para o bem, como para o mal. Sabe igualmente que essa é uma das áreas em que tem valor. Logo, não se limitando a ser um joguete nas mãos do Atrida, opta por aconselhá-lo, obedecer-lhe e também criticá-lo, quando necessário, embora esses dissídios nunca se transformem numa rebelião.

### 3.5. *Agamémnon e os Olímpicos: justiça e aprendizagem*

Tecidas que foram, nos capítulos precedentes, algumas considerações a respeito da genealogia de Agamémnon, conclui-se que os seus antecedentes recuam até à esfera divina. Importará, pois, analisar a relação que estabelece com as diversas entidades celestiais ao longo das epopeias ditas homéricas.

Embora estivesse previsto um desenrolar favorável do conflito troiano, garantido por Zeus, constata-se a existência de algumas quezílias com várias divindades, sobretudo pelo facto de estas virem em defesa dos seus protegidos, de algum modo ofendidos ou desconsiderados por Agamémnon; ou para vingar certas áreas afectadas pelo comandante-chefe. Desde logo, a ofensa do Atrida a Aquiles, uma figura semidivina, representava também uma falta para com os deuses, o que desconstruía toda a tentativa de aproximação entre as esferas humana e olímpica. Tratava-se, pois, de algo expectável, à luz da justiça primitiva, que o castigo divino não se fizesse esperar, em particular numa obra literária como a *Iliada*, que conta com frequentes intervenções divinas na esfera humana.

Convém igualmente considerar, neste âmbito, a ambiguidade reconhecida a cada um dos deuses, bem como a tentativa de se imiscuírem e de exporem, de forma contundente, a sua posição. Tal ocorre, por exemplo, com Zeus que, no dissídio entre Agamémnon e Aquiles, apesar de afiançar o seu apoio ao primeiro, manifesta acordo

<sup>234</sup> Vd. Montiglio, S. (2000), *Silence in the land of logos*, Princeton, Princeton University Press.

com a ira do segundo, conforme se afirma na proposição da *Iliada* (*Il.* 1.5: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή). Na verdade, existia uma genealogia divina que aproximava os dois contendores dessa questão. Por um lado, Tétis, mãe de Aquiles, era filha de Zeus, além de que, também pelo lado paterno, se alegue uma ascendência divina, procedente do Crónida, passando por Éaco e Peleu (*Il.* 21.187: αὐτὰρ ἐγὼ γενεὴν μεγάλου Διὸς εὖχομαι εἶναι. “Pois eu declaro pertencer à linhagem do grandioso Zeus”). Quanto à genealogia de Agamémnon até Zeus, foi já anteriormente objecto de consideração. Mas, se a figura do deus constituía um elo de conexão entre os dois heróis, estes, por seu turno, representavam a divisão dos desígnios do Crónida, extremada entre duas promessas. Por um lado, comprometera-se a atender a súplica de Tétis e, como tal, beneficiar Aquiles, independentemente do bem-estar das tropas aqueias (*Il.* 9.118: ὥς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν, “Ainda agora [Zeus] honrou este homem [Aquiles] e pôs a perder as tropas dos aqueus”) e do consequente benefício da causa troiana, de modo a que o Pelida pudesse ter a sua honra restabelecida. Por outro lado, devia corresponder às resoluções do Consílio dos Deuses, garantindo a vitória grega.

Considerando todo esse contexto, em termos práticos, não se estranha que, contrariamente ao que se verifica com outros heróis, Agamémnon não goze de grande apoio divino (de Zeus, em particular)<sup>235</sup>, no decurso da sua *aristeia*. De facto, a única divindade presente na cena da sua armação é Eris que, pelo epíteto que lhe é atribuído, πολύστονος, faz prever desaires nas tropas gregas. Eris providencia a força (σθένος) do exército aqueu, mas, contrariamente a Atena, que segura a égide, durante a *aristeia* de Diomedes (*Il.* 5.738. Cf. *Il.* 2.446), Eris enverga o portento de guerra (*Il.* 11.4: πολέμοιο τέρας). Na cena em questão, o facto espelha o pendor agónico conhecido na figura de Agamémnon.

Em termos gerais, existe uma reprodução, na esfera divina, dos dissídios humanos. Assim se nota a mesma fissura entre os apoiantes de gregos e os defensores troianos; ou na delimitação dos partidários de Crises e de Aquiles, na disputa com Agamémnon. Sumariamente, constata-se uma reprovação generalizada das atitudes e dos comportamentos faltosos do Atrida, apesar de o destino determinar um desfecho favorável à causa que o comandante supremo das tropas representava.

<sup>235</sup> Note-se, ainda assim, a alusão a algumas divindades, como Atena, Hera, Zeus e a Discórdia, previamente ao início dos confrontos aristeicos de Agamémnon.

Somando-se a tudo isto uma notória incompetência de Agamémnon em vários aspectos, a intervenção das divindades vem também suprimir essas lacunas.

O Atrida parece não apenas ter de lidar com as consequências dos actos decorrentes tanto do seu carácter imoderado e hubrístico, como da sua inépcia; mas igualmente com o desvario, paixão perniciosa (*Il.* 9.119)<sup>236</sup>, cegueira momentânea, qual κακή ἀπάτη (vd. *Il.* 2.114) ou desordem interna expressa por um estado passageiro de loucura<sup>237</sup>, provinda dos deuses<sup>238</sup> – a *Ate* (*Il.* 19.88: ἔμβαλον ἄγριον ἄτην). Eis porque chega a afirmar-se, numa clara estratégia de desresponsabilização, uma vítima inimputável (*Il.* 19.86-87) de Zeus<sup>239</sup> (cf. *Il.* 9.119; *Il.* 19.270), da *Moirai* e das Erínias.

Este tipo de desculpabilização é característico da tendência de Agamémnon para a autocomiseração e para o hábito recorrente (*Il.* 2.111, 8.236-237, 9.18, 19.86 sq.) de culpabilizar Zeus. De toda a forma, se o desvario foi enviado pelas instâncias divinas, e por Zeus em particular, há que admitir, no comportamento de Agamémnon, o cumprimento de um plano superior<sup>240</sup>. Ainda assim, a justiça à época baseava-se no acto em si e não tanto na intencionalidade ou consciência do mesmo, pelo que a argumentação de Agamémnon não evitará as consequências da justiça.

Numa apreciação geral, nem Agamémnon pode ser absolutamente culpabilizado, nem Aquiles vitimizado, pois a sua posição é algo impulsiva, imatura e volúvel. Quando admite o erro pela Ἄτη, Agamémnon (*Il.* 9.91-94) tem uma ilusão destrutiva e arrogante do infinito. Porém, o poder régio mostra ser algo distinto da invencibilidade eterna. Incapaz de tomar atitudes viáveis ou decisões acertadas, dignas de um homem prudente (*Il.* 9.341: ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων), estaria, em virtude desse desvario moral<sup>241</sup> e de julgamento, que conectava as noções de ἀμαρτία

<sup>236</sup> Vd. Sewell-Rutter, N. (2007), *Guilt by descent: moral inheritance and decision making in Greek tragedy*, Oxford/New York, Oxford University Press: 138 n.4.

<sup>237</sup> Vd. Padel 1992; Williams, B. (1994), *Shame and necessity*, Berkeley, University of California Press: 52; Hershkowitz, D. (1998), *The madness of epic: reading insanity from Homer to Statius*, Oxford, Oxford University Press: esp. 118, 132, respeitante à transformação do conceito de *ate* em loucura, na tragédia. A loucura correspondia a uma perda de capacidades, fossem elas de um visionamento que permitia a escolha das atitudes mais acertadas, donde a imagem da cegueira, vulgarmente associada à *ate*, ora da privação de *phrenes* (*Il.* 7.360, 11.89, 15.128, 17.470).

<sup>238</sup> Vd. Dodds, E. (1966), *The Greeks and the irrational*, Berkeley, University of California Press: 39.

<sup>239</sup> Vd. a afirmação de Ate como filha de Zeus (*Il.* 19.91). Cf., a propósito da atribuição da *ate* a Zeus, Gladstone, W. (1890), *Landmarks of Homeric Study - Together with an Essay on the Points of Contact Between the Assyrian Tablets and the Homeric Text*, London/New York, Macmillan.

<sup>240</sup> Vd. Dodds 1966: 3.

<sup>241</sup> Existe um contraste entre a atitude de Agamémnon e a de Heitor, que assume a sua responsabilidade (*Il.* 22.104): ἀτασθαλῖαι ἐμαί. Ambos admitem "ter destruído o povo" (ὄλεσα λαόν),

e de ἄτη, justificada a sua contenda com Aquiles (*Il.* 1.412) e também os infortúnios para o exército, quiçá até um regresso inglório (*Il.* 2.111). É Agamémnon que o afirma e Aquiles que vem corroborar esse pressuposto (*Il.* 19.270; *Il.* 19.377). A eles unia-se igualmente a percepção de Nestor que, embora não houvesse alegado a intervenção da ἄτη sobre Agamémnon, enumerou aspectos que o Atrida reconhece como fruto do desvario (*Il.* 9.115-116: ὦ γέρον οὐ τι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας: | ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι, “Ancião, não disseste nenhuma mentira, ao referir as minhas *atai* ['desvarios']. Estava cego, não o nego”).

Por vezes, Agamémnon chega a incorrer em faltas cumulativas para com várias divindades em simultâneo. Isso mesmo ocorre quando, no início da *Iliada*, desconsidera o suplicante Crises. Para além de desrespeitar um sacerdote de Apolo, infringia também o costume de recepção de hóspedes e suplicantes, da alçada de Zeus *Xenios*. A atitude reflectia, aliás, um paradigma comportamental particularmente pernicioso, no âmbito da hospitalidade, de que Agamémnon é herdeiro, expresso na recepção dolosa que Atreu proporciona ao irmão. A reacção de Apolo desencadeia um processo de interferência de outras divindades. Porque julgava o Pelida capaz de actuar onde Agamémnon se revelava inapto, Hera (*Il.* 1.55) começa por instigar nesse herói a necessidade de convocar uma assembleia, de modo a garantir a participação da comunidade guerreira e, quiçá, a chamar Agamémnon à razão. Falhado este intento, sob influência da mesma deusa, é Palas Atena que vem evitar uma reacção mais exacerbada de Aquiles (*Il.* 1.194-222). Ficam, do cenário em causa, não apenas delimitados alguns apoios e antagonismos divinos face a ambas as facções, como também a certeza da importância e do valor reconhecido a Agamémnon, não obstante as suas atitudes faltosas.

Ao longo do poema, haverá intervenções divinas de apaziguamento; outras de motivação; e outras ainda de censura. Apresentam-se, de igual modo, figuras de heróis que funcionam como prolongamentos dos propósitos das divindades, como, a título de exemplo, o filho de Neleu, e, consequentemente, as suas tropas (*Il.* 11.753-755), que constituem uma extensão de Atena, na tarefa que Hera lhe consignara de, com as suas gráceis palavras, refrear uma debandada da milícia, prescindindo do botim e da recuperação de Helena (ἐρητύειν. Cf. *Il.* 2.160, 164). A deusa assume, na contenda, características que deveriam competir mormente a Agamémnon, 'pastor de

---

mas o primeiro (*Il.* 2.115, 9.22) não assume o erro como da sua responsabilidade, ao contrário do segundo (*Il.* 22.104, 107).

povos', em especial lutar pela salvação do povo (λαοσσόος. Cf. *Il.* 13.128) e reunir a vontade dos heróis para prosseguir a luta (cf. *Il.* 2 *passim*).

Também ciente da importância de Aquiles, Posídon/Calcas (*Il.* 13.43 *sq.*) apresenta hipóteses substitutivas, para prover a “salvação dos povos” e ultrapassar as incapacidades do líder e o relaxamento das tropas (*Il.* 13.108: ἡγεμόνος κακότητι μεθημοσύνησὶ τε λαῶν). Exorta repetidamente os aqueus ao combate; empenha alguns líderes, designadamente Ajax *Maior* e *Minor*. Em termos discursivos, Posídon recupera a linha de pensamento de Nestor, no canto 2. A partir de certa altura, assume uma tonalidade contundente, fazendo recair a causa dos males sobre a atitude de Agamémnon, perante o Pelida. Todavia, prossegue, responsabilizando as tropas pela continuação das desgraças, caso optem pela passividade (*Il.* 13.111-114). As palavras de Posídon parecem ter efeito, a julgar pelos desaires que começam a abater-se sobre a facção troiana (*Il.* 13.674-678).

### 3.6. Agamémnon: um retrato de cores e símbolos

Não raro, a expressão de sentimentos e afectos manifesta-se, além da conduta, também por elementos simbólicos<sup>242</sup>, como objectos, cores, símiles, conceitos e lugares. De notar actos concretos como o de arrancar cabelos da cabeça (*Il.* 10.15: πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμους ἔλκετο χαίτας), caso da lamentação profunda de Agamémnon face ao desaire das tropas (*Il.* 10.9: ἀνεστενάχιζ' Ἀγαμέμνων).

De considerar também, numa análise da simbologia para melhor caracterizar a figura de Agamémnon, que, sendo a *Iliada* um poema bélico, há uma interpenetração entre os planos privado/individual e público/militar, expressa através da adaptabilidade das vestimentas. Com efeito, no caso de alguns guerreiros, as vestes ordinárias também contemplam elementos que podem considerar-se bélicos: Nestor (*Il.* 10.131-136. Cf. *Il.* 10.21-24), por exemplo, enverga uma túnica, sandálias e espada de bronze; Telémaco (*Od.* 2.2-5), ao levantar-se, vestiu a sua roupa, colocou uma espada sobre o ombro, calçou sandálias e, mais adiante, numa situação igual (*Od.* 20.124-127), proveu-se ainda de uma lança de bronze.

<sup>242</sup> Vd. Zarker, J. (1965), "King Eëtion and Thebe as Symbols in the 'Iliad'", *CJ* 61.3: 110-114; Stagakis, G. (1966), "Therapontes and Hetairoi, in the *Iliad*, as Symbols of the Political Structure of the Homeric State", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 15.4: 408-419

Na realidade, parte da roupa diária dos heróis incluía-se já na armadura com que se revestiam antes da peleja. Esta encontra-se associada de modo quase intrínseco ao guerreiro, como se de uma segunda pele se tratasse (δέμας), uma carapaça heróica, servindo-o tanto defensiva como ofensivamente<sup>243</sup>, e até manifestando-se, numa animização simpatética (συμπαθεῖν), aquando da queda do seu dono, recebendo o seu sangue e (ou) denunciando ruidosamente o tombo do guerreiro (vd. Alcmeón, *Il.* 12.396. Cf. Ímbrio, *Il.* 13.181). O caso pode exemplificar-se com Agamémnon, relativamente ao qual se verifica uma analogia entre as roupas que enverga quando acorda do sonho divino (*Il.* 2.42-47), tais como χιτὼν, φᾶρος, πέδιλα, e os elementos que compõem a sua armadura de guerreiro (*Il.* 11.17-45), designadamente a espada pendente sobre os ombros<sup>244</sup>. De ressaltar, porém, que, na descrição da roupa do rei, a espada do guerreiro é substituída pelo "ceptro pátrio" (*Il.* 2.46: σκῆπτρον πατρώϊον).

No palco de guerra e nos artefactos aí utilizados, deparam-se diversos valores simbólicos. É o caso dos ornamentos das armas, cujo sentido e funcionalidade ultrapassam a simples decoração. Considere-se, a título ilustrativo, o dragão tricéfalo de esmalte, que brota de um único pescoço, no escudo de Agamémnon, cujas valências têm outras implicações.

Com efeito, Agamémnon faz-se acompanhar, com frequência, em virtude da sua qualidade de rei e de chefe militar (ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων ou, numa variação patronímica, Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν), de um objecto deveras significativo - o ceptro<sup>245</sup>. Símbolo do seu poder, o ceptro em causa fora configurado por Hefesto para esse efeito (*Il.* 2.46: σκῆπτρον ἄφθιτον αἰεῖ), a partir de um ramo que banhou em bronze (*Il.* 1.236-237: περὶ γάρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε | φύλλά τε καὶ φλοιόν) e guarneceu com pregos de ouro (*Il.* 1.246: χρυσείοις ἥλοισι πεπαρμένον). Ao envergá-lo, o ἄναξ tornava-se também δικασπóλος, "juíz" (*Il.* 1.238). Associava-se, assim, ao soberano, o epíteto que atestava o seu poder, de origem divina, donde a

<sup>243</sup> Vd. Longo, O. (1996), "Le héros, l'armure, le corps", *DHA* 22.2: 25-51.

<sup>244</sup> Vd. Jong, I. (1999), *Homer: critical assessments*, London/New York, Routledge/Taylor & Francis Group: esp. 155-174.

<sup>245</sup> Vd. Easterling, P. (1989), "Agamemnon's skēptron in the *Iliad*" in Mackenzie, M., Rouché, C. eds., *Images of Authority: Papers Presented to Joyce Reynolds*, Cambridge, Cambridge Philological Society: 104-121.

pertinência da lista da transmissão do objecto material que expressava a potestade da casa do κρείων Ἀγαμέμνων, desde Zeus, Pélops, Atreu e Tiestes<sup>246</sup>.

Torna-se, dessa forma, possível entender a confluência dos planos privado e público, bem como a inseparabilidade do traje bélico<sup>247</sup>, em particular da armadura, face ao seu proprietário, sobretudo em tempo de guerra, e de permanente prontidão para o combate (vd. despertar de Agamémnon, *Il.* 2.42-47), inclusive nos períodos de repouso, já que funcionava como uma parte extensiva do seu corpo (cf. *Il.* 10.75, 11.731: καὶ κατεκοιμήθημεν ἐν ἔντεσιν οἷσιν ἕκαστος, “deitámo-nos, cada um com a sua armadura”).

Os episódios aristeicos que se aplicam a divindades acusam um maior número de epítetos e pormenores laudatórios, comparativamente aos mortais. Destacam-se, na *Iliada*, quatro em particular, que passam a enunciar-se. Dois deles dizem respeito à auto-armação de Atena, denotada e repetida formularmente (*Il.* 5.737-752, 8.384-396). Neste caso, verifica-se uma aproximação ao equipamento dos guerreiros, ainda que não haja referência a elementos como a armadura. Outros momentos que merecem destaque são as aristeias de Posídon (Cf. *Il.* 13.23-31) e de Zeus (*Il.* 8.41-46). Os seus trajes e apetrechos pautam-se pela riqueza dos materiais, pelo brilho e pelo tom dourado, o que se compagina com a essência elevada e superior dos seus utilizadores. A mesma constatação deverá também aplicar-se sempre que existem elementos de armamento e ou ornamentais comuns a deuses e a heróis, como o motivo intimidador da Górgona, presente no escudo de Agamémnon e na égide de uma deusa guerreira, como Atena. Quando do sexo feminino, juntavam-se cuidados

<sup>246</sup> O processo de transmissão (*Il.* 2.102-108) é denunciado através do verbo δίδωμι, o que manifesta um acto de dádiva ou transmissão pacífica. Todavia, a referência à passagem do ceptro de Atreu para Tiestes e deste para Agamémnon faz uso de uma forma verbal distinta - λείπω, com o sentido de "deixar". Esta distinção corresponde à interrupção de um ciclo de passagem de um legado, em virtude de um conflito fratricida (*vide supra*). Cf. Codex Venetus *schol.* *Il.* 2.106-107. A partir de então, o ceptro passou a ostentar um cumulativo semântico. Com efeito, não apenas constituía um portento, uma dádiva divina e um símbolo de poder régio, como também denunciava dissídios relacionados com quem o empunhava, desde a referida transmissão de Atreu. Esta asserção aplica-se não apenas a Tiestes e a Agamémnon, mas também, com a restrição de não deter a posse, a Aquiles, o qual pega no ceptro para proferir o juramento da sua retirada do conflito (*Il.* 1.233-237). Tal gesto valida e confere perenidade às suas palavras.

<sup>247</sup> O mesmo se aplica a divindades e a figuras femininas. *Mutatis mutandis*, as armas das *aristeiai* de figuras femininas passam por roupas e joalheria. Apresentam-se como as armas ideais para a peleja feminina, que, regra geral, substituía e (ou) complementava o ardor bélico masculino com o recurso ao dolo, visando o objectivo último, que passaria pela persuasão e aquisição dos seus propósitos. Considerem-se, todavia, as Amazonas, a que a *Iliada* pontualmente se refere. Embora se afirme que constituem o paralelo feminino dos guerreiros, Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι (*Il.* 3.189, 6.186), nada se acrescenta no que concerne ao seu equipamento bélico. Por norma, as mulheres, na Antiguidade, ficavam arredadas do cenário bélico, tal como as crianças e os velhos (Tyrt. fr. 6.7.5-6 Diehl). Ainda assim, Cípria exorta-as, para que sigam os troianos (*Il.* 5.422-423).

particulares com a apresentação graciosa (χάρις); os penteados; os perfumes; os trajes manufacturados; os ornamentos; a delicadeza do calçado (Vd. *Il.* 24.340-344), tudo para uma estratégia particular de intervenção: o recurso à sedução e ao dolo (cf. Διὸς Ἀπάτη, *Il.* 14.178-186).

Outra simbologia merecedora de destaque, no cenário bélico, passa pela imagética em torno do pescoço, presente na descrição formular que acompanha a morte de diversos guerreiros<sup>248</sup>, como Ifidamante (*Il.* 11.240. Cf. *Il.* 21.406 - τὸν δ' ἄορι πλῆξ' αὐχένα, λῦσε δὲ γυῖα, “atingiu-o com a espada no pescoço, separando-o dos membros”). O acto em si denotava bestialidade, porquanto se aplica aos animais, como o leão, ao qual Agamémnon é comparado (e.g. *Il.* 11.129-130, 239), cabendo aos troianos a imagem de presas (*Il.* 11.172-178; *Il.* 16.113-120), ou vacas espantadas pela fera (*Il.* 11.172-173. Cf. morte de Ifidamante, *Il.* 11-238-240). Nessas situações, Agamémnon recebe o epíteto de κρείων, donde se conclui que a força militar se expressava através de actos de selvajaria. Verifica-se, além do mais, a aproximação da chacina perpetrada pelo guerreiro, ao acto do sacrifício de vítimas animais, efectuado pelo sacerdote. Dessa forma, Agamémnon, na ocasião apelidado pelo patronímico, trazendo à memória o acto sacrificial de Atreu, age como um sacerdote, em duas ocasiões (*Il.* 3.271-272, 19.252-253), ao servir-se da espada para degolar os carneiros utilizados na cerimónia<sup>249</sup>. Porém, se, por um lado, essas comparações expressavam supremacia, por outro, tais atitudes retratadas pelo símile do leão rebaixavam o guerreiro a uma barbárie animalesca. Logo, as descrições em causa compreendiam, simultaneamente, um carácter laudatório e uma crítica face aos excessos do ímpeto bélico, aliado a um comportamento bárbaro, irracional, animalesco e irredutivelmente impiedoso<sup>250</sup>, manifestado, no caso de Agamémnon, sobretudo na sua *aristeia*. Assim o espelham a morte de Oileu, cuja viseira de bronze é perfurada pela espada de Agamémnon, espalhando a massa encefálica (*Il.* 11.97-98); a morte impiedosa dos irmãos Isso e Antifonte<sup>251</sup>; a chacina de um filho de

<sup>248</sup> Cf. a descrição da morte de Heitor, atingido no pescoço por Aquiles (*Il.* 22.324-327).

<sup>249</sup> Há um reflexo de um plano dietético humano, tendo a carne na sua base. Dava-se dessa forma expressão a uma culpa hereditária decorrente da falta ancestral dos Titãs, ao desmembrarem Díonisos, e continuada pela satisfação de gostos bestiais e sangrentos, atestados na culinária. Convém, neste sentido, ter em consideração a funcionalidade múltipla dos sacrifícios, tanto no contexto alimentar, como bélico, venatório e religioso. Proporcionava-se, assim, uma aproximação entre *homo religiosus* e *homo necans*. Vd. Burkert 1983.

<sup>250</sup> Vd. Mueller, M. (1984), *The Iliad*, London, Allen & Unwin:70; Griffin, J. (1983), *Homer on life and death*, Oxford, Oxford University Press.

<sup>251</sup> Vd. Parry, A. (1972), "Language and Characterization in Homer", *HSPH* 76: 1-22.



Antenor (*Il.*11.240)<sup>252</sup>; o assassinato de Pisandro e Hipóloco, fazendo pagar as afrontas de Antímaco, pai dos mancebos, para com os aqueus (*Il.*11.142) - a um, atirou-o da carruagem; a Hipóloco, cortou as mãos e de seguida o pescoço, fazendo rolar a cabeça como uma pedra (*Il.*11.146-147).

Mantendo o visualismo da *Iliada*, onde Agamémnon desempenha o papel de predador, qual leão, na contenda, transforma-se em peça de caça, um boi (*Od.* 11.411: βοῦς. Cf. *Od.*4.535), em Argos. Ainda em Tróia, Agamémnon surgira comparado a um boi, pelo seu porte altaneiro (*Il.*2.480-481). Porém, já regressado ao lar, a mesma ilustração é retomada para espelhar a sua morte, na sua opinião, similar à de um boi. A imagética da *Odisseia* denuncia uma aproximação ao ritual de bufonia<sup>253</sup>, fazendo do comandante uma vítima sacrificial.

Ao referido retrato de Agamémnon associa-se uma imagética marcada por duas cores significativas (*Il.* 1.102-105); uma tonalidade nefasta - o preto, aplicado ao seu íntimo, em particular à ira, enquanto afectação que enegrecia o espírito do Atrida (*Il.* 1.103: φρένες ἀμφιμέλαιναι). Destacam-se, igualmente, as lágrimas de cor negra, derramadas, prenunciando a ruína (*Il.*9.14: δάκρυ χέων ὥς τε κρήνη μελάνυδρος). A outra tonalidade marcante para denotar paixões, como o furor, a ira, e até para expressar uma fremência destrutiva é o vermelho. Surge frequentemente associado ao fogo. Existe, aliás, uma ligação entre a luminosidade ígnea, o resplendor das armas (*Il.*13.341) e o calor/ brilho do astro solar; o negrume do fumo (*Il.*2.415) e do queimado. O elemento fogo representa a destruição última, por exemplo, nas piras fúnebres (*Il.*7.79), nos sacrifícios (*Il.*9.206-221), no incêndio das naus que garantiam o regresso dos aqueus (e.g. *Il.*8.181), na cidade de Tróia, cuja destruição por fogo Agamémnon suplica a Zeus (*Il.*2.412-418). Com essa mesma propensão, ocorre no retrato físico de Agamémnon, por vezes com um olhar alterado, flamejante, em virtude da raiva (*Il.*1.104: ὅσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἔϊκτην)<sup>254</sup>. Agamémnon revela-se tão arrasador, na luta, como a chama (*Il.* 11.155-162). Com mãos

<sup>252</sup> Veja-se o simbolismo dessa morte: porque Príamo e Antenor são figuras paralelas, a morte de um filho de Antenor faz antever a morte de Heitor.

<sup>253</sup> Vd. Burkert, W. (2001), *Savage energies: lessons of myth and ritual in ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press: esp.20; Green, P. com. (1997), *The Argonautika*, California, University of California Press: esp.312-313; Margo, K. (1992), "The Sacrifice of Lykaon", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 7.1-2: 161-176; Durand, J.-L. (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris/Rome, La Découverte-École française de Rome.

<sup>254</sup> A simbologia do fogo encontra-se presente em diversas referências, como num símile descritivo da ira de Idomeneu, equiparado a um javali (*Il.* 13. 474: πυρὶ λάμπετον), ou na alusão a Heitor, num estado de enfurecimento (*Il.*15.606: μαίνετο), comparável a Ares. A constância do elemento pirético nas descrições físicas reporta uma possível ligação com os estados de espírito.

invencíveis (*Il.* 11.169: χεῖρας ἀάπτους), mostra-se implacável, fazendo perder as cabeças de combatentes troianos, mesmo em fuga (*Il.* 11.158-159).

Em suma, o carácter impiedoso e brutal que Agamémnon manifesta no decurso da sua *aristeia* vem corroborar traços inerentes da personalidade, que evidencia, de modo constante, ao longo do poema.

Um outro aspecto igualmente importante para aduzir à caracterização do Atrida e também dotado de grande simbologia e funcionalidade na *Iliada* é o sonho, um episódio, no seu todo, matizado de vários elementos simbólicos, como a referência a símiles (abelhas, ondas do mar), a portentos divinos, ao vestuário do Atrida e ao uso do ceptro (cf. *themis*, *Il.* 1.238)<sup>255</sup>.

Todos os homens são acometidos por sonhos ditos regulares (Artem. 1.1: ἐνόπνια. Cf. Ar. *V.* 1-53)<sup>256</sup>, de teor premonitório, ominoso ou informativo quanto a eventos futuros. Contudo, em termos de importância social, os visionamentos mais relevantes são os que atingem pessoas de elevado estatuto, como faraós (e.g. Hdt. 1.34.1-3), generais (e.g. Hdt. 3.149), tiranos (e.g. Hdt. 5.56), *basileis* (e.g. Pi. O.13.63-90). Pelo cargo que ocupam, são normalmente incitados a desencadear acções (vd. Artem. 1.2) com reflexos comunitários, ao contrário do que sucede com o comum dos homens (e.g. *Il.* 22.18, *Od.* 14.462 sq.). Assim se verifica na mais antiga referência literária ao sonho – o de Agamémnon, no cenário iliádico<sup>257</sup>. Aí surge associado tanto ao dolo, como ao ócio. Na realidade, a cedência ao sono, algo que não deveria vencer um ποιμὴν λαῶν consciente, valeu uma admoestação a Agamémnon, enunciada pelo Sonho e veiculada por duas vezes (*Il.* 2.24-25, 2.61-62): οὐ γὰρ παννύχιον εὖδειν βουλευφόρον ἄνδρα | ᾧ λαοὶ τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμλε, “Não devia dormir a noite inteira o homem encarregado do incentivo [cf. Atena, *Il.* 6.128; Ares, *Il.* 17.398: λαοσσόος] das tropas e de cuidados tão numerosos”. De facto, posteriormente, ao contrário do sucedido no segundo canto, perante a situação

<sup>255</sup> Vd. Hammer, D. (1998), "The Politics of the *Iliad*", *CJ* 94:1-30.

<sup>256</sup> Vd. Oberhelman, S. ed. (1991), *The oneirocriticon of Achmet: a medieval Greek and Arabic treatise on the interpretation of dreams*, Texas, Texas Tech University Press: 60; Reid, S. (1973), *The Iliad: Agamemnon's Dream. Imago* 30: 33-56; Pereira, S. (2006), *Sonhos e Visões na Tragédia Grega*, tese Dout., Coimbra, FLUC; Kessels, H. (1978), "Studies on the *Dream* in Greek Literature", Utrecht, HES Publishers; Kissling, R. (1922), "The Oxyrhynchus-PNEUMA of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene", *AJPh* 43.4: 318-330; Holowchak, M. (2002), *Ancient science and dreams: oneirology in Greco-Roman antiquity*, Lanham, University Press of America.

<sup>257</sup> Vd. Harris, W. (2009), *Dreams and experience in classical antiquity*, Cambridge/London, Harvard University Press: 24.

nefasta que se abateria sobre o exército, Agamémnon mantém o seu estado de vigília (cf. *Il.* 10.3-4: οὐκ [...] | ὕπνος ἔχε γλυκερὸς).

Em contrapartida, o estatuto do sonhador não determina o carácter verídico ou falso da visão. Contudo, o mesmo não pode dizer-se quanto ao estatuto de quem comunica o sonho. Isso mesmo verifica-se no comentário emitido por Nestor, *propria persona*, a propósito do sonho de Agamémnon, onde o filho de Neleu surge enquanto simulacro. De facto, as suas palavras conferem credibilidade e denotam respeito pela figura de Agamémnon, mas sem que tal implique que considerasse a mensagem do seu simulacro fidedigna, antes pelo contrário (*Il.* 2.80-81. Cf. *Il.* 24.220-222). Logo, se o Atrida usasse de maior astúcia, perspicácia e ponderação deveria ter suscitado da real intencionalidade da mensagem. Pelo menos veria, em estado de vigília, que o verdadeiro Nestor seria incapaz de tecer as mesmas considerações que a sua representação onírica. Por outro lado, nessas condições, o Atrida consideraria a razão que fizera com que o sonho, mesmo sob a aparência de Nestor, tivesse sentido a necessidade de colocar uma tónica discursiva sobre o envolvimento de Zeus em todo o processo. Com efeito, ao associar a sua presença a Zeus, apresentando-se como seu mensageiro, e ao culminar a mensagem (cf. *Il.* 2.28-34, 2.65-70) com a indicação de que se tratava da vontade do Crónida (*Il.* 2.26, 2.33), não apenas aumentava a autoridade do conteúdo emitido, mas revelava também a imperiosidade de elevar o anunciante, que, afinal, substituíra as tradicionais figuras divinas com esse tipo de missão (e.g. Hermes, Íris, Atena, entre outros). Além de tudo, a importância de garantir que Agamémnon acreditasse efectivamente na mensagem e agisse em conformidade era tal, que levou a que houvesse o cuidado de recomendar o não esquecimento. Mesmo assim, é o Atrida, pelo estatuto social que detém, que autentifica e confere credibilidade ao sonho<sup>258</sup>. Ora, considerando todos estes aspectos, nada mais natural do que o comentário pejorativo do narrador, face à atitude de Agamémnon: νήπιος, "louco" (*Il.* 2.38) – o mesmo qualificativo utilizado na *Odisseia* (1.8: νήπιοι) para apelidar uma atitude insensata dos companheiros de Ulisses, com consequências nefandas.

<sup>258</sup> Vd. Pelckmans, P. (1986), *Le rêve apprivoisé: pour une psychologie historique du topos prémonitoire*, Amsterdam, Rodopi: 33-34.

Porém, dizer que os sonhos se dividem em duas categorias - a dos verdadeiros e a dos falsos<sup>259</sup> -, poderá considerar-se uma insolência. Com efeito, em virtude da natureza celestial reconhecida à matéria onírica (cf. *Il.*2.22, θεῖος; *Il.*2.19, ἀμβρόσιος), admitir tal hipótese equivaleria a cogitar que os seus autores e responsáveis divinos enganariam propositadamente os humanos, sendo assim responsáveis pelas decisões tomadas a partir desses comunicados oníricos. Ora, um autor tardio como Sinésio, servindo-se do exemplo de Agamémnon, viria a esclarecer a situação, de certa forma clarificando o que Aquiles havia referido, ao recomendar a consulta de especialistas, a propósito da necessidade de decifrar *omina*, no caso, a causa da peste enviada por Apolo (*Il.*1.62-64): ἀλλ' ἄγε δὴ τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα | ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν, | ὅς κ' εἴποι ὅ τι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων,"Mas vamos, perguntemos a algum profeta ou sacerdote, ou a algum leitor de sonhos - já que também o sonho pertence a Zeus -, que possa dizer por que motivo Apolo está tão irritado". É que, na realidade, não existem sonhos falsos, mas apenas usos erróneos da arte profética (μαντικὴ τέχνη), ou seja, más interpretações (vd. Syn., *De Insomniis* 147a)<sup>260</sup>. Por conseguinte, o qualificativo

<sup>259</sup> De notar que o sonho não consiste numa sucessão de mensagens desestruturadas e impensadas. Com efeito, trata-se, na generalidade, de uma incubação similar a um estado de *enthousiasmos*, mediante o qual um deus, ou uma entidade com qualidades sobre-humanas (e.g. *psyche* de Pátroclo *Il.*23.62), entra num corpo humano (cf. a loucura profética de Cassandra); trata-se de uma espécie de epifania, ou se assim se quiser, de uma forma eufémica de emissão de uma ordem divina (vd. Cic. *Div.*1.49). Os sonhos clássicos não correspondiam a devaneios abstractos e indefinidos tidos por uma pessoa, quando em período de descanso. Consistiam, essencialmente, na visualização de imagens, enviadas por deuses, donde o emprego de verbos de movimento, como πέμπω, ἔρχομαι, φέρω, entre outros. Para melhor avaliar esta conclusão, deverá atentar-se na etimologia dos vocábulos que constituem o campo semântico do 'sonho', no sentido de 'revelação'. O facto é que termos como ὄνειρος, ὄναρ, φάσμα, εἶδωλον partilham os mesmos contextos, donde a importância dos símbolos que os acompanham, bem como da forma assumida pelos sonhos, normalmente reproduções de figuras humanas (vd. εἶδομαι; εἰκώς), conhecidas do indivíduo que sonha. Porque as identidades em causa eram, por norma, notáveis e conhecidas erradicava-se, dessa forma, qualquer possibilidade de medo e desconfiança, para além de garantir e reforçar o carácter autêntico e credível das mensagens. Dava-se, desse modo, alguma concretização, capaz de personalizar (cf. *Il.*2.8) elementos oníricos, de cariz etéreo, pairantes sobre a cabeça de quem dorme, e que se desvaneciam (vd. *Il.*2.71: ἀποπτάμενος) quando acabavam de cumprir os propósitos que os haviam motivado. Considere-se que os deuses também descansavam e, como tal, sonhavam. Porém, no seu caso, esses sonhos obviamente não se traduziam em epifanias divinas, pelo que será possível utilizar a forma verbal ἔχω para referir a sua actividade onírica. Note-se, a título exemplificativo, Zeus, dividido e preocupado (vd. supra), incapaz de dormir como todos os demais seres (vd. *Il.*2.2: Δία δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος). Vd. Bernal, M. (2006), *Black Athena: The linguistic evidence*, 3, New Brunswick/New Jersey, Rutgers University Press: 272-275; Blessington, F. (1979), *Paradise lost and the classical epic*, Boston/London/Henley, Routledge:20.

<sup>260</sup> O mesmo princípio aplicava-se às profecias, a serem consideradas como interpretações emitidas a partir dos *omina*. Deste modo, não se julgavam os sinais divinos como falsos ou enganadores, mas sim as profecias, como verdadeiras ou falsas, conforme manifesta Ulisses, a propósito dos vaticínios de Calcas sobre as aves (*Il.*2.300). Na realidade, embora a matéria onírica prime por ser desconcertante, nublada, nada clara e nem sempre benéfica para os homens, o carácter que lhes é atribuído encontra-se

da visão enviada por Zeus a Agamémnon (*Il.*2.6: οὔλον ὄνειρον, "sonho destrutivo") não deve entender-se como um epíteto intrínseco do sonho, mas sim do teor dos efeitos que a partir dele haveriam de desencadear-se. Além do mais, o discurso em causa, segundo alertou Zeus ao Sonho, deveria ser transmitido e consequentemente cumprido, escrupulosamente (*Il.*2.10: πάντα μάλ' ἀτρεκέως). Com efeito, logo à partida, Agamémnon não interpretou na totalidade os sentidos contidos na forma adverbial πανσυδί (*Il.*2.29). Como seria de esperar, dado o carácter do Atrida, a euforia gerada pela sua conotação temporal ('rapidamente'), que garantia um desfecho célere e proveitoso da contenda, toldou-lhe a capacidade de cumprir a condição que se impunha – a de armar 'todas as forças', certamente incluindo Aquiles e os mirmidões. É que o sonho do Atrida conjugava funcionalidades múltiplas e simultâneas, apresentando-se, designadamente, como atendimento a um pedido de súplica emitido por Tétis e também como um acto de justiça para com o comportamento de Agamémnon face a Aquiles.

Porém, o comandante grego minoriza o assunto, como mais uma garantia de vitória. A seu bel-prazer, toma o sonho como uma oportunidade de avaliar a motivação das tropas, desgastadas por nove anos de guerra, e também de publicitar uma vitória sem que a participação de Aquiles se tornasse necessária, o que desvalorizava a querela ocorrida.

O primeiro momento de ponderação de Agamémnon sobre a mensagem ocorre ainda durante o sono, já na ausência do Sonho, mas num estado intermédio de consciência. Na realidade, contemplar a imagem onírica não o engrandecera em termos cognitivos, como refere o poeta-narrador (*Il.*2.38: οὐδὲ τὰ ἥδη), instância esta que faz questão de contrastar a ideia de Agamémnon em findar a guerra nesse mesmo dia e, por outro lado, a realidade, que passava pelo desconhecimento do sujeito da forma verbal futura, θήσειν, o qual haveria de trazer sofrimentos para ambas as facções (*Il.*2.40).

A actuação de Agamémnon toma dois rumos distintos, face a outros tantos grupos diferentes de ouvintes. Perante os comandantes que reúne, num local com grande significado para o caso - diante do navio de Nestor, reproduz, na íntegra, o discurso

---

dependente da mensagem veiculada. Assim, torna-se possível distinguir categorias, como as de sonhos verdadeiros, falsos, funestos (κακὸν ὄναρ. Vd. Reso, assolado em sonhos, por aquele que viria a ser o seu assassino, *Il.* 10.494-497). Deve entender-se dessa forma as palavras de Penélope (*Od.* 19.564-567), que menciona a existência de dois tipos de πύλαι, 'portões': os de corno e os de marfim. Os sonhos que passam pelo primeiro tipo de portais trazem verdades, ao contrário dos outros.

recebido, exceptuando a recomendação final, que apresenta de forma truncada, até porque a situação tinha mudado, isto é, o Atrida já não estava a dormir (*Il.* 2.61-70). Porém, Agamémnon não se fica apenas pelo comunicado; a confiança suscitada pelo Sonho leva-o a recriar sobre a mensagem onírica. Resolve agir em conformidade com o aconselhado, mas não sem antes colocar à prova a moral das tropas (vd. *diapaira*)<sup>261</sup>, enquanto terceira e última etapa de um plano que tomara a iniciativa de urdir, "conforme o direito", ἢ θέμις ἐστίν (*Il.* 2.73), como faz questão de indicar<sup>262</sup>. Diga-se que o plano enganoso de Agamémnon é o correspondente humano do sonho 'dissimulador' de Zeus. Para que fique desde o início certa a sua vontade de seguir a determinação divina, parte dessa constatação para expor, por ordem regressiva, as várias fases do plano, opostas entre si, donde o uso de períodos adversativos. Em primeiro lugar (*Il.* 2.73: πρῶτα δ' ἐγὼν), apresenta um discurso dissimulador, propondo a retirada das tropas. Seguidamente (*Il.* 2.75: ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν), prevê uma debandada geral, que os diversos chefes prontamente conseguiriam sustentar. Agamémnon assume-se, assim, como uma versão mortal de Zeus. Confere uma vantagem aos troianos, correspondendo, dessa forma, à promessa do Crónida para restaurar a *time* ofendida de Aquiles (*Il.* 1.523-530). A estratégia (vd. *πειράω*) em causa, no fundo um expediente retórico, revela-se deveras perigosa, sob vários aspectos. Primeiro, porque não se reconhece na caracterização de Agamémnon o desenvolvimento proveitoso de expedientes. Depois, porque a acção inicial tem um cariz discursivo e fica dependente, na sua totalidade, de Agamémnon, cujo potencial retórico apresenta sérias falhas. Em terceiro lugar, porque os efeitos do logro apresentado pelo Atrida necessitam de uma clarificação oportuna e convincente da parte dos diversos comandantes, o mesmo equivale a afirmar que importava existir plena confiança na motivação dos líderes, em termos de compreensão, acatamento e poder efectivo sobre os súbditos. Ora, o que se esperaria de Agamémnon, enquanto

<sup>261</sup> Vd. Cook 2003; Kelly, A. (2007), *A referential commentary and lexicon to Iliad VIII*, Oxford, Oxford University Press; S. Ruipérez, M. (1960), "Historia de θέμις en Homero", *Emerita* 28: 99-123; Palaima, T. (2000), "Θέμις in the Mycenaean Lexicon and Etymology of the Place-Name \*ti-mi-to a-ko", *Faventia* 22:7-19.

<sup>262</sup> Não fica certo se *themis* traduz uma ordem/direito aplicada ao plano em si, ou à autoridade de Agamémnon. Vd. Christensen, J. (2009), "The end of speeches and a speech's end: Nestor, Diomedes and the telos muthôn", in Myrsiades, K. ed., *Reading Homer: Film and Text*, Madison/Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press: 136-162, esp. 154 n.12, 142. Por seu turno, Hammer, D. (2002), *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*, Norman, University of Oklahoma Press: esp. 114-143 interpreta o insucesso de Agamémnon como decorrente de um descrédito de um governo autoritário, assente na força; e o insucesso de Aquiles como uma autarquia descridibilizada. Em suma, nenhum dos dois consegue uma gestão adequada das relações necessárias para manter a estabilidade do poder.

líder, seria que assumisse, por inteiro, todas as partes do seu plano. Mas este revestia-se de contornos irónicos e paradoxais. Se Agamémnon fazia valer a sua autoridade para alarmar as tropas, sob falsos pretextos, essa mesma acção derrotista dos soldados espelhava uma falência da sua autoridade enquanto líder, cujos propósitos deveriam ser precisamente os inversos – manter o moral e a motivação elevados (Cf. *Il.*4.223 *sq.*). Além do mais, o plano era já por si um risco desnecessário, a menos que o Atrida estivesse, desde logo, a admitir a sua incapacidade retórica. Certamente, um discurso bem articulado, dirigido às tropas, teria servido os seus propósitos, sem tanta teatralidade desnecessária. Assim, teve que apresentar-se ‘a nu’, ao revelar aos comandantes os efeitos que pretendia obter com o seu estratagema<sup>263</sup>.

Pois bem, progredindo na leitura do canto, constata-se a pertinência das dúvidas acima enunciadas. No geral, o raciocínio de Agamémnon estava completamente errado, pois o comandante partira de falsas premissas. Para começar, o verdadeiro enganado tinha sido ele mesmo, mas não enquanto alegada vítima da *ate*, no caso decorrente de uma ilusão em que Zeus o fizera incorrer, primeiramente ao prometer-lhe a vitória, e depois, ao recomendar-lhe o regresso inglório, conforme quis fazer acreditar o exército. Na sua suposta opinião, o melhor seria obedecer (*Il.*2.139: ἐγὼ εἶπω πειθόμεθα πάντες). A análise do discurso conduz de imediato a uma questão: obedecer a quem? Na realidade, Agamémnon não pretendia averiguar se as tropas se mostravam na disposição de obedecer aos deuses, mas sim ao que ele próprio dizia. De notar que este episódio se segue a um descontentamento contido da parte do contingente militar, face à atitude do Atrida relativa a Crises; e também a um episódio de ‘rebelião’, da parte de Aquiles. Eis, pois, o cariz insolente, porque centrado apenas na sua própria pessoa, que as palavras emitidas perante as tropas começam por manifestar.

Logo de seguida, os aqueus preparam-se para levar a cabo o retorno (*Il.*2.156), pese embora não existir qualquer referência a Agamémnon a tomar iniciativa na retirada, na qualidade de ‘comandante de povos’. Com efeito, os chefes não conseguiram travar a debandada das tropas. Não há sequer registo de que o tenham tentado. O único a intervir fora Ulisses e apenas cumprindo ordens divinas de Atena, enviada por Hera. Iniciava-se, na *Iliada*, um percurso de correcção relativamente aos últimos erros cometidos por Agamémnon. O filho de Laertes mostrou-se, neste

<sup>263</sup> Vd. Roochnik, D. (1990), "Homeric Speech Acts: Word and Deed in the Epics", *CJ* 85: 289-299.

episódio, um πολυμήχανος (Il.2.174). Como tal, em primeiro lugar contacta novamente os chefes e altas patentes militares para lembrar-lhes que Agamémnon apenas executava um teste (Il.2.192-193), o que indica a incapacidade comunicativa do Atrida. Todos haviam ouvido o que dissera, mas foi necessária a intervenção de Ulisses para fazer valer uma mensagem que, afinal, não revelava com clareza os propósitos de Agamémnon (Il.2.192). Este aspecto ficaria de igual modo evidente no discurso emitido por Ulisses (Il.2.252), no sentido de refrear o ímpeto de Tersites contra o Atrida. Convirá, neste ponto, ponderar acerca da prédica de Tersites, que reitera aspectos essenciais da caracterização de Agamémnon. Não obstante a pertinência do conteúdo da sua mensagem, há uma preocupação da parte do poeta-narrador em desacreditar o guerreiro e, por conseguinte, também as suas palavras (Il.2.212-224)<sup>264</sup>. Na generalidade, constituía motivo de chacota entre os Argivos e motivava o repúdio de Aquiles e Ulisses (cf. ἔχθιστος). Ainda assim, na ocasião, dava eco, com o seu discurso, à fúria e indignação generalizada das tropas, fazendo de Agamémnon o alvo do seu ataque. Retrata o Atrida como um homem avaro e egocêntrico, chegando a considerar a hipótese de a retirada constituir um estratagema para que, na ausência das tropas, o comandante se apropriasse de um espólio maior. A esse propósito, recupera o conturbado episódio com Aquiles, salientando a superioridade deste último, em comparação com Agamémnon, afinal arrogante e insolente. Para rematar, emprega as mesmas palavras que o Pelida utilizara para aludir à soberba extrema do Atrida (Il.2.242. Cf. Il.1.232). Assistia-se, assim, em termos de estrutura do poema, a uma forma de reforçar a lembrança dos leitores-ouvintes, que poderiam ter-se deixado levar pelo plano de Agamémnon, relativamente a aspectos passados e, em particular, ao valor de Aquiles, que o comandante teimava em desconsiderar (vd. Il.2.225-240). Neste sentido, a oratória de Tersites funciona como exposição do que os soldados anónimos do contingente grego consideravam a respeito do episódio relatado no canto anterior. Era uma outra face, uma explosão de sentimentos acumulados, desta feita em tom alterado e combativo, contrastando com a moderação do discurso proferido anteriormente por Nestor (vd. *supra*).

<sup>264</sup> Eis que se salientam aspectos relativamente a Tersites, como uma desordem mental, sentida nesse mesmo discurso, inicialmente dirigido a Agamémnon (Ἀτρεΐδῃ τέο), mas a certo ponto endereçado à comunidade (πέπονες κάκ' ἐλέγχε' Ἀχαιΐδες); imoderação discursiva (vd. epíteto ἀκριτόμυθος, Il.2.246); sem sabedoria; o mais disforme (αἰσχιστος) de todos os guerreiros gregos, em termos de ombros, cabeça e com deficiências ao nível das pernas.



Neste cenário, a intervenção de Ulisses continua a ser determinante para completar o plano de Agamémnon. Assim, acabou por dirigir-se às tropas e conter a sua debandada - *τλήτε, μίμνετε* (*Il.2.299, 331*), ainda que apenas a suspendesse por algum tempo (*ἐπὶ χρόνον*), o que não resolvia, de forma permanente, o problema do Atrida. Para tanto recorda, pormenorizadamente, o portento da serpente e das aves, ocorrido em Áulis. É então Nestor que se apresenta a pôr cobro de forma definitiva ao que considera ser a inutilidade das várias contendas verbais (*Il.2.342: αὐτως γὰρ ἐπέεσσ' ἐριδαίνουμεν*). Substituindo agora o simulacro onírico que aparecera em privado a Agamémnon, reclama a intervenção do líder e assume a que deveria ter sido a atitude inicial daquele, ainda que de modo indirecto, sob forma de sugestões – bons conselhos (*εὔ μῆδεο*), que o Atrida recebe, pela segunda vez, da figura de Nestor, a quem reconhece absoluta supremacia na arte discursiva (*Il.2.370*). Assim, ficam desfeitas todas as dúvidas suscitadas pelo dito plano: havia que acreditar nos bons auspícios transmitidos por Zeus. E se Agamémnon pretendia colocar o exército à prova, para avaliar níveis de empenho e motivação, havia outras maneiras de proceder, designadamente uma divisão por tribos, partindo do princípio de que os aqueus lhe obedeceriam (*Il.2.360*). Neste ínterim, Agamémnon conserva-se num silêncio que havia de quebrar apenas no verso 370, quando finalmente começa a dar cumprimento às ordens recebidas.

### 3.7. *Agamémnon, no cenário odisseico: retrato da derrota de um vencedor*

O final da *Iliáda* não consigna o mesmo destaque a Agamémnon que o seu início. Assim, no último canto, surge um retrato inverso ao anterior. Então, o herói em realce passou a ser Aquiles, pela observância dos deveres de hospitalidade e pela reverência e respeito em relação aos mais velhos. O nome de Agamémnon aparece à laia de contraponto do Pelida, marcado por um carácter materialista, hubrístico e insolente. Do seu destino nada se sabe. Surgirá de novo na *Odisseia*, arredado do protagonismo que chegou a assumir na *Iliáda*.

Se a primeira epopeia é sobretudo marcada pela guerra, a segunda apresenta-se como um alívio da tensão bélica. Directa ou indirectamente (através do filho Telémaco), a figura de Ulisses aparece contemplada, com especial destaque, na *Odisseia*, já não apenas como o guerreiro e diplomata que se assumira na *Iliáda*, mas

também enquanto elemento capaz de providenciar uma articulação entre duas áreas - um carácter bélico e uma esfera mais humanizada. Esse facto repercute-se, de igual modo, pelas restantes figuras que, após a retirada de Tróia, participam na epopeia. De diversas formas torna-se possível averiguar o destino dos principais heróis iliádicos no pós-guerra, entre eles, Agamémnon.

A esfera emocional do Atrida não vem explorada na *Iliada*, para além dos sentimentos advenientes de ganhos ou perdas materiais, como ira, desagrado ou arrependimento. Contudo, na *Odisseia*, o retrato do comandante deixa de ser épico, na sua essência, e começa a demonstrar contornos de tragicidade, que viriam a desenvolver-se, posteriormente, na cena dramática<sup>265</sup>. Nesse novo contexto, o Atrida manifesta-se desprovido de materialidade, ora como lembrança, ora como uma *psyche* habitante no Hades. A sua caracterização continuará a ser possível, mas somente pela interferência de terceiros: à partida, quando contemplado nas reflexões de cariz gnómico percententes a Zeus; a seguir, pelas memórias disponibilizadas por líderes retornados, na telemaquia; depois, através do olhar de Ulisses, na sua catábase (*véκνῑα*)<sup>266</sup>. Em todo o caso, os dados não se encontram reunidos num momento

<sup>265</sup> Apesar das figuras femininas que rodeiam Agamémnon, na visão epopeica, fica a faltar a cumplicidade/afectividade e o intimismo próprios de um cenário privado e familiar. Perante isto, não será abusivo concluir que Agamémnon era um herói descompensado, com notórias falhas a nível pessoal, enquanto guerreiro, e também no seu núcleo privado. O facto poderia constituir uma lacuna própria do teor das obras em causa, isto é, tratando-se de epopeias, não procuravam explorar temáticas do foro íntimo. Porém, Agamémnon era uma figura visada, que pelos traços do seu carácter granjeava naturalmente inimizades, tanto na esfera pública (quer na sua facção, quer em partidos rivais), como na esfera particular. E se não manifestava apreços e (ou) afectividades para além da potestade, em torno da qual fazia girar e condicionava todo o seu comportamento, também não tinha, da parte dos outros, estima. O resultado geral conduz, assim, à derrota do género masculino, no caso, de Agamémnon, perante o sexo feminino. Vd. Derks, H. (2001), "Un Mal Splendide: hommes et femmes dans une 'Antiquité postféministe'", *DHA* 27-2: 7-43; Perry, W. (1898), *The Women of Homer*, New York, Tuck.

<sup>266</sup> Embora a raça humana fosse conotada como sendo mortal, verificava-se já em Homero, muito antes das reflexões de Platão e Aristóteles sobre o assunto, a distinção entre duas áreas, cuja união se dissolia por ocasião da morte: a de um corpo perecível e a de uma alma imortal (e. g. *Il.* 9.322. Vd. *Il.* 11.569. Cf. *Pl.R.* 608d, *Phd.*; Arist. *De An.* 403a3-25.). Acerca da percepção do mundo ctónico e da sobrevivência das almas, vd. a título exemplificativo, Bremmer, J. (1987), *The Early Concept of Soul*, Princeton, Princeton University Press; Rohde, E. (1987), *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, London, Trubner; Robert, G. (1985), *The Greek Way of Death*, Ithaca/New York, Cornell University Press; Johnston, S. (1999), *Restless Dead, Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press; Bremmer, J. (2002), *The Rise and Fall of the Afterlife*, London/New York, Routledge; Johnston, J. (2004), *Religions of the Ancient World*, Harvard, Harvard University Press; Aguirre, M. (2009), "Some Ghostly Appearances in Greece: Literary and Artistic Sources", *Gerión* 27.1: 179-189; Long, A., Sedley, D. eds. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press; Kirk, G., Raven, J., Schofield, M. eds. (1983), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press; Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. eds. (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press; Annas, J. (1992), *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press; Burnet, J. (1916),

único da narrativa, estando dispersos ao longo da composição. Há que notar, aliás, que os eventos, na *Odisseia*, não são disponibilizados mediante uma sequência linear. Consta-se a existência de uma técnica narratológica apurada e de certa forma manipulativa das várias figuras intervenientes. Assim sendo, muitas informações não deverão avaliar-se apenas em si mesmas, mas como elementos de um complexo jogo de equiparações e analogias que, uma vez decifrado, conduzirá ao tema e às figuras principais.

O Agamémnon da *Iliada* agora apresenta apenas pequenas alterações no comportamento e atitudes, mormente resultantes de ajustes, julgados convenientes, após um percurso de ‘aprendizagem por sofrimento’, para prosseguir os intentos que definira de início. Nesse sentido, torna-se possível conceber o Atrida da *Iliada* como uma figura quase plana. Na *Odisseia*, porém, embora seja aludido menos frequentemente, constata-se uma diferença substancial, face aos elementos que o haviam caracterizado, na altura da peleja troiana. Este facto deve-se a que as características reconhecidas a Agamémnon, as quais suscitam certos comportamentos e atitudes na *Iliada*, se revestem de um cariz mormente somático e material, absolutamente vãos numa existência apenas psíquica, em resultado da perda de consistência física. Ainda assim, apesar de nem sempre que é mencionado receber epítetos, conservam-se, da *Iliada*, os atributos referentes à potestade (*Od.* 14.497: εἰπεῖν Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι, ποιμένι λαῶν), honra, alegria (vd. *Od.* 8.78. Cf. *Od.* 8.71-78), espírito combativo e magnificência de Agamémnon (*Od.* 14.70, repetido em *Od.* 14. 117)<sup>267</sup>.

Importará, de seguida, estabelecer vectores de continuidade, entre a *Iliada* e a *Odisseia*, no referente à imagem do Atrida, bem como aspectos novos face à tradição. Assim, por um lado, as epopeias ditas homéricas podem entender-se não apenas como sequenciais, em termos de acção, mas também como contraponto uma da outra. Em termos globais, as histórias que ambas exploram tinham uma essência comum – a hospitalidade. Com efeito, a quebra dessas obrigações por parte de Páris, a insolência face a Zeus *Xenios*, a desconsideração pelos valores da ordem

---

"The Socratic doctrine of the soul", *PBA* 7: 235-259; Furley, D. (1956), "The early history of the concept of soul", *BICS* 3: 1-18; Sullivan, S. (1988), *Psychological Activity in Homer*, Ottawa, Carleton University Press; Bostock, D. com. (1986), *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press; Lorenz, H. (2008), "Plato on the Soul", in Fine, G. ed., *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press; Nussbaum, M., Rorty, A. eds. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press; Santos, B. (1999), *A imortalidade da Alma no Fédon de Platão: Coerência e Legitimidade da Prova Final*, Porto Alegre, EDIPUCRS.

<sup>267</sup> A recordação formular volta a ser recuperada, na esfera ctónica, por Anfimedonte (*Od.* 24.121).

civilizacional e a consequente necessidade de resgatar Helena (vd. *Il.*7.355, 8.82), acompanhada das riquezas subtraídas (*Il.*3.70, repetido em *Il.*3.91. Cf. *Il.*3.283, 3.285, 3.458, 7.350, 22.114), justificam, em teoria, o conflito troiano que se explora na *Iliada* (vd. *Od.*17.118-119, 22.227-228). Clarificou-se depois que a ambição material que Agamémnon revela, sobretudo ao longo desse poema, se juntou com a lascívia da mulher do seu irmão Menelau (*Il.*4.19) e, consequentemente, com a obrigação de rumar até Tróia. Afinal, a contenda resumia-se, como esclarece Aquiles (*Il.*9.337-343), a um acto repositivo e reparador de direitos e propriedade, não se tratando da recuperação de afectos. Num momento posterior, também a *Odisseia* radicava na necessidade do regresso de Ulisses, com vista a regularizar uma situação e repor a ordem (vd. *themis*), punindo um uso abusivo da hospitalidade por parte dos pretendentes que habitavam o seu palácio (cf. Anfimedonte, *Od.*24.121-190). Só dessa forma se verificaria a sua reintegração plena.

Por outro lado, a *Odisseia* regista diversas variações, relativamente à tradição, no que concerne a Agamémnon, algumas respeitantes à figura do comandante das tropas. Certos aspectos, com particular importância para avaliar o relevo exercido pelo Atrida sobre a vida dos seus filhos (sobretudo Ifigénia e Orestes) e, através deles, as implicações sentidas na comunidade, são omitidos na épica, mas surgirão com especial destaque na lírica e tragédia. Outros dados ainda são inovadores, conforme se salienta adiante. De uma forma geral, estes elementos garantem continuidade e coerência entre os diversos episódios, possibilitando até o estabelecimento de paralelismos e correspondências.

Por todos estes aspectos, justifica-se a insistência, ao longo da epopeia, de informações respeitantes a Agamémnon, tornando-o um caso paradigmático, com absoluta pertinência para a consideração do episódio nuclear da obra, tanto por semelhança, como por afastamento. As referências ao sucedido com o comandante-supremo são múltiplas ao longo de toda a composição, ainda que com tonalidades e extensões diversificadas, assim como as fontes desses dados. Os motivos que suscitam a alusão que lhe é feita não têm como objectivo principal indagar notícias relativas ao destino do Atrida. Assim ocorreu com Zeus, o primeiro a referenciar a figura de Agamémnon, quando ponderava acerca do destino, o que torna o Atrida um caso emblemático, em relação ao que motivava o discurso do Crónida, na Assembleia dos Deuses – a justiça divina, a culpa e responsabilidade humanas, assim como o destino dos mortais. O mesmo se aplica com Nestor e Menelau, ambos

consultados por Telémaco, que procurava Ulisses; e até com o próprio Agamémnon, Aquiles e Anfimedonte, todos no Hades, e cujos pareceres apenas são disponibilizados numa segunda cena ctónica da *Odisseia* (*Od.* 24.1-201), a propósito de Ulisses – pela sua catábase e após o assassinato dos pretendentes.

Nesta conjuntura, para melhor avaliar o comportamento e o carácter do Atrida, num contexto pós-Tróia, sugere-se uma ponderação sobre alguns aspectos essenciais, a saber: o regresso; traição e traidores; a vivência no Hades.

### 3.7.1. O Retorno

No que concerne ao primeiro vector acima aludido, respeitante à questão do retorno, terminado o conflito, nada mais natural do que os soldados se apressarem para regressar aos respectivos lares, após tão demorada ausência. Conforme tinha ficado patente, pelo ensaio de Agamémnon, no segundo canto da *Iliada* (vd. *supra*), a ânsia de voltar desencadeava uma movimentação desestruturada e afobada. De facto, embora o Atrida expressasse preocupação quanto à homenagem e reverência dos deuses (vd. *Od.* 3.143-144: βούλετο γάρ ῥα | λαὸν ἐρυκακέειν ῥέξαι θ' ἱερὰς ἑκατόμβας, “desejava manter as tropas e oferecer hecatombes sagradas”), o que contrariava a vertente hubristica revelada em vários momentos, não obteve grande acolhimento, por parte das tropas, em realizá-las. Competia a um ‘pastor de povos’ conseguir reunir à sua volta os súbditos, para a observância ao culto dos deuses, através de hecatombes<sup>268</sup>, mas não mais do que metade das tropas acompanharam Agamémnon (*Od.* 3.155-156: ἡμίσεες δ' ἄρα λαοὶ ἐρητύοντο μένοντες | αὔθι παρ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι, ποιμένι λαῶν), o que denota o início de um decréscimo do seu poder, após a vitória troiana. No que toca aos restantes elementos, quer reis, como Nestor (*Od.* 3.165-166) e Menelau, quer a generalidade das tropas desejavam regressar rapidamente e, por isso, não participaram no culto, o que traduzia uma atitude de desrespeito para com os deuses, susceptível de castigo. Assim, ao grande contingente de mortos no decurso da guerra, recordados nos lamentos de heróis, de que fazem parte Agamémnon (*Od.* 24.95-97), Menelau (*Od.* 4.76-112), Aquiles (*Od.*

<sup>268</sup> Ressalta, desde logo, a existência de uma ira da deusa Atena, que Agamémnon se sente na necessidade de aplacar com hecatombes, antes do regresso (*Od.* 3.145-146: ὥς τὸν Ἀθηναίης δεινὸν χόλον ἐξακέσαιο, | νήπιος, οὐδὲ τὸ ἥδη, ὃ οὐ πείσεσθαι ἔμελλεν). Uma vez que a informação em causa se faz acompanhar de uma nota relativa à perenidade da memória divina (*Od.* 3.147: οὐ γάρ τ' αἶψα θεῶν τρέπεται νόος αἰὲν ἐόντων.), e que Atena havia inclusivamente apoiado heróis gregos, como Diomedes, a sugestão remete com certeza para eventos de outra sorte, não discutidos no presente.

11.482-491, 24.27), Ulisses (*Od.* 8.83-92, 489-490, 521-531), juntar-se-iam os problemas dos *nostoi*.

Com efeito, o cenário inicial da *Odisseia*, em Ítaca, é interrompido pelo adiantamento de informações, mediante as quais se conclui que a falta de reverência divina não terá passado incólume. Eis os desaires sofridos no regresso, por diversos heróis, uns mortos, como Ájax (vd. *Od.* 4.499-511); outros desaparecidos, como Ulisses; outros desafortunados (vd. motivo das tempestades<sup>269</sup>), como ilustra Menelau (*Od.* 3.254-312. Cf. *Od.* 4.351-586). Por outro lado, um conjunto de dados respeitantes aos *nostoi* de diversos guerreiros combatentes em Tróia daria a conhecer viagens sem problemas de maior, como a de Nestor (*Od.* 3.103-200. Cf. mirmidões, Neoptólemo, Filoctetes e Idomeneu, *Od.* 3.188-192), ou a do líder Agamémnon, rumo a Micenas (*Od.* 1.32-43). O que pareceria, a um primeiro olhar, simplesmente servir para acentuar o infortúnio do protagonista Ulisses e engrandecer o mistério relativo ao seu paradeiro, vinha, na realidade, realçar a sua ventura. Com efeito, todas essas personagens apareciam instrumentalizadas, enquanto paradigmas ilustrativos e com uma funcionalidade em redor de Ulisses.

No respeitante a Agamémnon, é um ‘comandante de povos’ (*Od.* 4.532) vencedor, que volta a pisar, radiante, o solo pátrio (*Od.* 4.521: ὁ μὲν χαίρων ἐπεβήσεται πατρίδος), a crer na informação revelada a Telémaco, *a posteriori*, por Menelau (*Od.* 4.512-547), que recorda uma fonte terceira – Proteu<sup>270</sup>, sem que haja notícia de testemunhos directos, e sem grande detalhe. Porém, a alegria inicial do Atrida devia, desde logo, entender-se como suspeita, tendo em conta um rol de contingências que envolviam a personagem e a falta de ponderação que pautava o seu carácter.

Na realidade, contrariamente às primeiras impressões, caberia a Ulisses o retorno mais apazível. Tirando os desaires que impediram alguns guerreiros de tornar à pátria, o regresso não pode considerar-se frutuoso para os que conseguiram voltar: Menelau torna com riquezas, mas acompanhado de uma esposa volúvel; quanto a Nestor o seu *nostos* fora ‘banal’ e desprovido de aventuras e de feitos; Agamémnon, não obstante a homenagem aos deuses, teve uma morte inglória e irónica, após ter escapado dos perigos da guerra e do mar (vd. *Od.* 4.512-518). Conforme veio a comprovar-se, a travessia de Agamémnon revelou-se nefasta, sob várias dimensões:

<sup>269</sup> A referência tradicional a tempestades nas viagens ganha o estatuto de *topos*, com a repetição de diversos elementos. A primeira alusão, na *Odisseia*, pertence a Nestor (*Od.* 3.286-300. Cf. 5.291-387, 9.67-73, 12.312-317, 403-425).

<sup>270</sup> Vd. Plass, P. (1969), "Menelaus and Proteus", *CJ* 65.3: 104-108.

tendo em conta o reino usurpado, a infidelidade da esposa e a impossibilidade de privar com o seu filho Orestes. Na verdade, o Atrida não regressou ao lar, mas antes à casa de Egisto (*Od.* 24.22), o que corresponde a uma imagem de desapropriação e aniquilamento totais. Este facto deve relacionar-se com a tónica que Atena coloca sobre o elemento ‘casa’ (*Od.* 3.232-235. Cf. *Od.* 4.512-537, 11.410-411, 24.22), por forma a acentuar o contraste com Ulisses que, contrariamente a Agamémnon, não regressa depressa, mas, ao consegui-lo, recupera a sua casa. Na realidade, Ulisses viria a completar um *nostos* repleto de aventuras, encontrando o κλέος de uma esposa fiel e a companhia de um filho, no momento de vingança.

### 3.7.2. Agamémnon: uma morte inglória

Analizada de modo isolado, a morte de Agamémnon era, inclusivamente aos seus olhos, desmerecedora do estatuto social que ocupava (*Od.* 24. 95-98). Isso mesmo se confirma a partir da comparação que efectua, considerando diferentes destinos de vários heróis gregos, designadamente de figuras com que se depara no Hades, a saber, Aquiles e outros guerreiros, mortos em combate (*Od.* 24.36-94); bem como Ulisses (*Od.* 24.192-198). Ambos os heróis merecem, da parte de Agamémnon, o epíteto ὀλβιος, ‘afortunado’ (Aquiles, por ter morrido com *kleos*<sup>271</sup>, *Od.* 1.35; Ulisses, pelo *kleos* da sua esposa fiel, *Od.* 24.192), por oposição ao seu λυθρὸς ὀλεθρος, ‘morte miserável’. De notar que, nesses momentos, Agamémnon estava ciente do peso da culpa hereditária para a sua morte, pois faz questão de mencionar Aquiles como ‘filho de Peleu’ (Πηλέος υἱέ,), e Ulisses como ‘filho de Laertes’ (Λαέρταο παῖ).

A catábase de Ulisses apresenta-se como um momento de teatralização, facultando uma oportunidade de colocar, fisicamente, o herói de Ítaca ao lado de Agamémnon, o que facilita a listagem de analogias. Porém, as semelhanças têm limites<sup>272</sup>, que ficam patentes na certeza de que o desfecho de ambos os episódios será diverso, desde logo, porque no encontro dos heróis um estava vivo e o outro morto. Ora, em termos gerais pode efectuar-se uma leitura de Agamémnon e do seu núcleo familiar à contra-luz de Ulisses. Assim se constata a partir do tratamento do

<sup>271</sup> Vd. Silva, M. (2007), "*Philia e kleos em Ifigénia em Áulide*", *Euphrosyne* 35: 11-26.

<sup>272</sup> A título exemplificativo, os prodígios das aves, decifrados por Calcas, no caso de Agamémnon, e por Haliterses, no tocante a Ulisses. Na realidade, demarcavam a diferença entre ambos os reis, pois, para o primeiro, denunciavam a vitória grega (vd. *supra* II.2.311-320); quando retomados por Ulisses (*Od.* 2.146-154), anunciavam a morte dos pretendentes.

motivo transversal à épica homérica - *xenia*, em relação aos dois heróis. Considerada a novidade que constitui o retrato da morte de Agamémnon num banquete festivo dolosamente proporcionado por Egisto (vd. *Od.* 4.525, 531, 535, 11.411, 415, 419-420), nos episódios referentes a Agamémnon e a Ulisses verifica-se o uso do *topos* do banquete, enquanto festim traiçoeiro<sup>273</sup> (*Od.* 4.529: δολίην ἐφράσσατο τέχνην. Cf. *Od.* 4.534-537, 11.411-420. Cf. festim matrimonial, *Il.* 1.226, 11.415: γάμος ἔρανος). Tal expediente permitia, *mutatis mutandis*, estabelecer um paralelismo invertido, porquanto no caso do Atrida o assassino fora o prevaricador. De facto, a morte de Agamémnon retira-lhe qualquer traço de humanização. Ao invés, animaliza-o, ao ponto de fazer com que se equipare a um boi (cf. bufonia, *supra*) e os seus companheiros a suínos (*Od.* 11.413: σῦες). Retomava-se, assim, o *topos* da mácula alimentar, transversal à casa dos Tantálidas, a começar com Tântalo; recuperado com Atreu, numa propensão infanticida; e agora também com a descendência de Tiestes. O *topos* em causa acumula, então, funcionalidade, como um espaço e uma circunstância de justiça. Ao constituir um aspecto determinante para o mito de Agamémnon, serve para estabelecer um seguimento em relação aos festins que abundavam no palácio também perturbado de Ulisses. Precisamente uma refeição constituiu uma circunstância de partida, para Ulisses proceder à vingança sobre os pretendentes (cf. *Od.* 1.106-112). Mas, ao passo que essa reparação da ordem perturbada constituía o culminar de um episódio de *xenia* relativo ao retorno de Ulisses, que tivera um início desfavorável para o 'desconhecido mendigo'; com Agamémnon o processo de recepção seguiria um percurso, sob um primeiro olhar, invertido. De facto, o Atrida tivera um acolhimento deveras afável, o que parecia indiciar um futuro positivo. Como tal, ao processo de *anagnorisis* que se verifica no episódio de Ulisses, sucedem-se momentos de alegria; com Agamémnon o gáudio hospitaleiro inicial era, na realidade, doloso, revertendo-se numa concretização das intenções dos ofertantes do banquete. Essa experiência de Agamémnon prevenia Telémaco quanto à possibilidade de ser surpreendido, no regresso a Ítaca, por uma emboscada dos pretendentes (vd. *Od.* 4.658-674)<sup>274</sup>.

<sup>273</sup> Importa, pois, distinguir entre a utilização do motivo do festim, relativamente à figura de Agamémnon, enquanto expediente que conduziria à sua morte, e o festim de homenagem fúnebre, um ponto de reunião (vd. *Od.* 4.547: τάφος), após a vingança levada a cabo por Orestes. Cf. festins decorrentes de hecatombes de homenagem aos deuses (vd. *Od.* 1.25).

<sup>274</sup> Cf. a emboscada de Egisto, com a novidade literária dos vinte ajudantes de Egisto (*Od.* 4.530-531).



Assim, a *psyche* de Agamémnon apresenta debilidade e pesar (ἀχνυμένη), em virtude de uma morte inesperada e desonrosa. Surge lacrimante, em plena autocomiseração: ψυχὴ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαι | ἀχνυμένη (*Od.* 11.387-388)<sup>275</sup>. A *anagnorisis* do Ítaco gera o desejo impossível de uma aproximação física, que provoca a comoção simpatética (συμπάθεια) de Ulisses (*Od.* 11.395: ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ), herói este que articula o sentido bélico da *Iliáda* com o humanista da *Odisseia*. Afinal, o Atrida todo-poderoso dera lugar a uma figura patética, derrotada, capaz de choros efusivos e ruidosos (*Od.* 11.390-391), estado de lamentação esse constante na caracterização da sua figura, no Hades, o que, no seu todo, configurava já uma humanização do guerreiro fundamental no aproveitamento trágico<sup>276</sup>. Com efeito, é também com pesar (ἀχνυμένη) que volta a surgir no canto final (*Od.* 24.19-22). Aí acompanham o Atrida várias almas de companheiros mortos na mesma situação, que seguem hierarquicamente o seu líder.

Ao dirigir-se ao Atrida, Ulisses opta por retomar um registo formular habitual na *Iliáda*: Ἀτρεΐδῃ κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον (*Od.* 11.397). Recuperava<sup>277</sup>, desse modo, o estatuto social e o poder reconhecidos a Agamémnon, quando o vira pela última vez, ainda com vida. Todavia, contrariamente às causas de morte estimadas por Ulisses, relacionadas com a viagem de regresso ou com situações conflituosas na pátria, todas honrosas e condizentes com a categoria de Agamémnon na *Iliáda* (*Od.* 11.400-403), o comandante classifica o seu óbito como vergonhoso (*Od.* 11.412: θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ. Cf. *Od.* 13.383: ἧ μάλα δὴ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαι).

Para ilustrar o quão desonrosa fora a morte de Agamémnon, é facultado, no poema, um termo de comparação – nada menos do que Aquiles<sup>278</sup>, o que faz recordar a controvérsia que os opôs na *Iliáda*. Quando Aquiles se depara com o Atrida (estranhamente, parecendo ser essa a primeira vez, apesar de ambos terem

<sup>275</sup> Vide a repetição de *Od.* 11.386-388, aquando da catábase de Ulisses, e *Od.* 24.20-22, relativamente à entrada dos pretendentes mortos no Hades. Agamémnon constitui, de facto, uma figura de referência na entrada dos Infernos.

<sup>276</sup> Contraste-se com a figura de Aquiles. Mais adiante, Ulisses depara-se com Aquiles, a primeira alma a tomar a palavra, impulso que relembra, de certo modo, o dissídio que motiva a *Iliáda*. Embora também lacrimaje, Aquiles parece fazê-lo de comoção, ao reencontrar um camarada, uma vez que, no restante, estava certo de que a sua vida seria curta. Ao contrário de Agamémnon, apresenta-se forte e activo, não se fazendo rodear de almas entristecidas, dando mais propriedade à atribuição do título de μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν (*Od.* 11.478), por Ulisses, comparativamente a Nestor, que considera Agamémnon 'o mais bravo' (φέρτατος), no submundo.

<sup>277</sup> Vd. Lévy, E. (1989), "De quelques allusions à l'*Illiade* dans l'*Odyssée*", *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen* 19.10: 123-132.

<sup>278</sup> No cenário homérico, torna-se possível o encontro entre Aquiles e Agamémnon, contrariamente ao que sucede noutras fontes posteriores, nas quais Aquiles habita na Ilha Branca (Paus. 3.19.13). Cf. Pátroclo (*Od.* 24.77)

compartilhado o mesmo espaço por vários anos) enuncia um discurso (*Od.*24.24-34), com um interrogatório similar ao que Ulisses lhe dirigira (*Od.*11.388-389)<sup>279</sup>, no qual alude também aos sofrimentos dos aqueus, em Tróia (*Od.*24.27), mas sem mencionar o dissídio com Agamémnon. Conclui-se, assim, que o conturbado episódio com que se inicia a *Iliada* não acarreta consequências, em termos de animosidade, para a *Odisseia* (Cf. Ájax face a Ulisses, *Od.*11.543-544). Pelo contrário. O Pelida lamenta o destino do Atrida, o que pode equiparar-se às palavras de Telémaco em relação a Ulisses (*Od.*1.238-241); de Eumeu, no mesmo sentido (*Od.*14.368-371); e até do próprio Ulisses (*Od.* 5.306-311). Ainda assim, fá-lo de um modo que resulta, de certa maneira, numa autovangloriação, pois acentua as benesses de que Agamémnon não gozou, mas que ele próprio usufruiu: morrer de forma honrosa, em Tróia; ter honras fúnebres condignas e garantir uma memória pós-morte, sendo o seu nome lembrado, com glória (κλέος). Ao Atrida, todavia, coube uma morte lamentável (οἴκτιστος), sem glória, longe de um cenário bélico (*Od.*24.30), sem direito a túmulo ou a exéquias. As palavras de Agamémnon acabariam por tomar a forma de um elogio (*Od.*24.34-97), em cujo epílogo o Atrida salienta a sua distinção face a Aquiles (vd. partícula adversativa αὐτάρ), sentida também no que respeita à consideração divina de que este último usufruira, o que o tornava favorito dos deuses (vd. *Od.* 24.92. Cf. 24.93-97: σύ μὲν [...] αὐτὰρ ἐμοί). Contudo, tal não impedia que o chefe dos mirmidões viesse a negar, com certa nostalgia (*Od.*11.498-503. Cf.*Od.*1.253-269), os princípios que haviam movido toda a sua conduta em vida. Ao invés, chega a atribuir um valor supremo à vida (*Od.* 11.482-491), o que, de certa forma, traduz uma aprendizagem, assim como, no seu âmbito, *mutatis mutandis*, o lamento de Agamémnon denota um aprendizado. Com efeito, entendera finalmente o que não conseguira, ao longo da *Iliada*, e o que condicionara o dissídio com Aquiles. Dava assim razão ao teor das palavras de pendor gnómico de Atena/Mentor (*Od.*3.230-238), dirigidas a Telémaco: ainda que a morte constituísse uma necessidade, eram preferíveis sofrimentos em vida do que uma morte indecorosa.

Dos vários retratos apresentados a respeito da morte de Agamémnon, o mais completo é veiculado na primeira pessoa. Em termos gerais, conclui-se que a

<sup>279</sup> É formular o carácter do inquerito, não apenas dirigido por Ulisses e Aquiles a Agamémnon, mas também proferido por este último, na sequência da *anagnorisis* de Anfimedonte (*Od.*24.109-113). Importa constatar a recuperação, através do uso de um verso formular de tratamento, ainda que por breves instantes, do estatuto tantas vezes atribuído ao Atrida, quando em vida, no campo troiano: Ἀτρεΐδῃ κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον, "Agamémnon, mais glorioso dos filhos de Atreu, rei de homens" (*Od.*24.121).

caracterização de Agamémnon, proporcionada na *Odisseia*, reporta-o de modo paradoxal. Tais desajustes reflectem o regresso a um lar também ele perturbado. Com efeito, contempla-o, por um lado, feliz por retornar a casa, vitorioso, são e salvo; por outro, como vítima de um logro. Esta vitimização distancia-se das façanhas do chefe guerreiro e humaniza a figura, evidenciando fragilidades que a tragédia viria a explorar com maior detalhe. Uma apreciação sumária permite constatar uma falta de conhecimento de todos os factos, por parte do Atrida, que certamente lhe permitiria outra avaliação e quiçá precaução, não lhe houvesse a euforia de um regresso vitorioso toldado uma capacidade preventiva que, na verdade, nunca revelou possuir. Assim poderia ter tido em consideração o significado do encaminhamento divino dos seus navios para Málea, local que havia sido governado por Egisto, o que podia entender-se como um evento premonitório (*Od.* 4.517-518). De toda a forma, a aleivosia homicida com que haveria de deparar-se ficava a dever-se a pessoas que, em teoria, não deveriam inspirar qualquer cuidado. Com efeito, tanto a sua esposa Clitemnestra, como o seu primo Egisto, ambos responsáveis pela morte do Atrida (cf. Sócrates, *Pl. Thg.* 124c, atribuindo a execução do crime a Egisto), deturpariam o seu lugar natural enquanto *philoí*, para se transformarem em *authenteis*.

Relativamente ao Atrida, Egisto apresentava-se como um instrumento de justiça retributiva<sup>280</sup>, face a culpas ancestrais (*Od.* 4.517-518), que não se encontram pormenorizadas nas epopeias ditas homéricas. Nesse sentido de retaliação taliónica, torna-se de igual forma possível verificar uma repetição de episódios, que decorre afinal de um pendor genético, designadamente no que toca a aspectos como a ganância de Tiestes e a avidez de Egisto; a infidelidade conjugal promovida por Tiestes e também pelo seu filho. Em ambas as gerações deverá também entender-se a existência de um paralelismo de circunstâncias, entre Tiestes / Atreu, na geração mais recuada, e Egisto / Agamémnon. Assim como a ambição movera os pais de ambos, de igual modo a cupidez aproximava Egisto e Agamémnon. E se o segundo procura a satisfação do seu desejo na guerra, o primeiro, ainda que não tivesse avançado para a peleja<sup>281</sup>, consegue, de igual modo, fazer valer os seus anseios.

<sup>280</sup> Vd. Posner, R. (1980), "Retribution and Related Concepts of Punishment", *The Journal of Legal Studies* 9.1: 71-92; Frisch, H. (1976), *Might and right in antiquity*, New York, Arno Press: 59.

<sup>281</sup> Nestor preocupa-se em realçar a distinção entre si, que seguiu para Tróia, e Egisto, que se conservou no lar (vd. *Od.* 3.262-264). Afinal Nestor era um guerreiro por excelência, apesar da idade, conforme manifestou na *Iliada* (vd. *supra*).

Egisto confere um entendimento mais alargado no que toca a uma das formas habituais de tratamento do comandante grego – ‘Atrida’. Uma apreciação linguística confirma, aliás, haver uma continuidade geracional de acontecimentos, se considerada a existência de intencionalidade no uso de patronímicos, não apenas nas primeiras alusões a Agamémnon (*Od.*1.35, 1.40: Ἀτρεΐδαι), mas também ao seu filho Orestes (*Od.*1.30: Ἀγαμεμνονίδης). Fica desse modo anunciado, constituindo o nome de Agamémnon o ‘fio condutor’, o seguimento do ciclo familiar de culpas e castigos, na geração seguinte. Explica-se a preocupação manifestada pela *psyche* do rei, em saber do seu filho, por outras palavras, do seu vingador (*Od.*4.543-547)<sup>282</sup>, pois, na realidade, Orestes funciona, na *Odisseia*, como um instrumento de justiça superior, ainda que adiada por vários anos<sup>283</sup>. Longe de tratar-se propriamente de uma preocupação paterna e sentimental, as palavras do Atrida eram antes um apelo vindicativo<sup>284</sup>. Pese embora o desejo de Agamémnon de focalizar a figura do seu filho, fica, no poema, sobretudo a partir das inquirições de Telémaco, a sugestão de que essa vingança devia ter sido efectuada por Menelau. A título de resposta, Nestor (*Od.*3.242-252, 254-312) transforma Menelau num elemento nuclear, que liga os vários momentos do seu discurso, assegurando que, não fosse a sua demora em regressar (*Od.* 3.276-304), com certeza teria sido ele a vingar a morte do irmão (*Od.*3.254-261). Seguramente o caso serviria de aviso a Telémaco, para que não tardasse em voltar. Este assunto, bastante salientado pelo filho de Ulisses, conduz a uma percepção inversa ao que se passava em Tróia, onde Agamémnon assumia uma atitude protectora face ao irmão, levando, por vezes, a um entendimento que já se provou errado, face ao seu real valor (Cf. *Od.*3.311). Ainda assim, não obstante Agamémnon ser mais velho, Menelau era também um atrida, o que o tornava igualmente no herdeiro de um conjunto de predisposições e essências familiares (vd. *supra*), que deveria gerar, no mínimo, a retribuição de um apoio incondicional ao irmão. Com efeito, verificava-se, entre ambos, uma certa complementaridade e paralelismo, ou não tivessem as esposas dos dois heróis, por sinal irmãs, o que

<sup>282</sup> Orestes tem uma actuação pia para com o pai (*Od.*3.309); correcta, segundo a justiça divina; e libertadora em prole do povo de Micenas (*Od.*3.306), recebe o epíteto de δῖος (*Od.*3.307).

<sup>283</sup> Duke, T. (1954), "Murder in the Bath: Reflections on the Death of Agamemnon", *CJ* 49.7: 325-330.

<sup>284</sup> O desenrolar da acção, na *Odisseia*, não segue um trajecto linear. De facto, são vários os momentos de analepse e de prolepse referidos ao longo da composição. No que diz respeito ao episódio relativo à morte de Agamémnon, a vingança de Orestes aparecera já consumada no relato de Nestor. É prevista e imposta por Proteu a Menelau, no canto seguinte. E quando Agamémnon fala com Ulisses, percebe-se que a vingança ainda não tinha ocorrido.

denuncia também a existência de uma propensão genética, cometido infidelidade conjugal.

O mesmo raciocínio filológico patente para o termo ‘Atrida’, quando aplicado a Egisto, pressupõe que se pondere o único momento em que o seu nome se faz acompanhar pelo patronímico ‘Tiéstida’ (*Od.*4.518: Θυεστιάδης Αἰγισθοῦς). De facto, tal alusão pertence a Menelau, o que reforça a importância de vincar a paternidade e, dessa forma, sem adiantar mais, justificar a presença de Egisto, tanto no espaço, como nas ‘incumbências’ de Agamémnon, quer na esfera matrimonial, quer no governo do palácio, da região e do povo. A retaliação da ofensa de Tiestes, *stricto sensu*, valeria a Egisto a nobreza do epíteto ἀμύμων, ‘irrepreensível’ (*Od.*1.29), no parecer de Zeus, guardião da Justiça<sup>285</sup>, bem como o estatuto de vítima às mãos de Orestes. Com efeito, Egisto constituía um homem de missão (*Od.*3.261: μέγα γὰρ μέγα μήσατο ἔργον, *Od.*3.275: μέγα ἔργον). Aliás, Agamémnon reconhece precisamente ter sido um plano divino, decidido por Zeus, a sua morte às mãos de Egisto e da sua esposa (*Od.* 24.95-97)<sup>286</sup>. Como tal, segundo o Atrida, em termos sumários, Zeus instigara um crime, que redundou no assassinato de um mortal. Na realidade, a morte do Atrida tinha sido determinada pelos deuses, como indica Atena/Mentor (*Od.* 3.242: φράσσαντ’ ἀθάνατοι θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν), o que tornaria Egisto e Clitemnestra meros agentes dos desígnios divinos. Todavia, não seria exactamente essa morte dolosa e inglória (*Od.*3.232: ἄλγεα πολλὰ μογήσας) que os deuses haviam destinado a Agamémnon, pois Hermes tinha sido enviado a Egisto com a recomendação de que não matasse Agamémnon, nem lhe seduzisse a esposa. Ainda assim, tendo em conta o carácter ilustrativo que o exemplo de Agamémnon desempenhava face ao episódio central de Ulisses, o assassinato do Atrida pelo sedutor da esposa reforça a imperiosidade de Ulisses matar os pretendentes de Penélope, caso contrário, acabaria por ser morto por eles, como sucedera com Agamémnon. Todavia, Egisto negligencia o conselho divino, tal como os pretendentes de Penélope, que constituem um paralelo com o filho de Tiestes, o pretendente de Clitemnestra<sup>287</sup>, haveriam de desconsiderar as recomendações de

<sup>285</sup> Vd. Frisch 1976: 58.

<sup>286</sup> Vd. o carácter sumário das intervenções finais de Agamémnon, in Heubeck, A., Russo, J., Fernández-Galiano, M. eds. (1992), *A Commentary on Homer's Odyssey: Books XVII-XXIV*, Oxford/New York, Oxford University Press.

<sup>287</sup> Relativamente a Penélope, existia, da parte dos pretendentes, o mesmo tipo de interesse que se verificava por parte de Egisto, face a Clitemnestra. Mais do que lubricidade, tratava-se de um expediente para tomar posse dos bens dos respectivos esposos, por via de um matrimónio.

Mentor. De facto, Egisto não proporciona uma justiça desinteressada e perturba a ordem, ultrapassando o que lhe estava consignado pela *moira* (*Od.*1.35: ὑπὲρ μόρον). Cumulativamente, punira, com manifesta irrazoabilidade, por um lado, um conjunto de faltas cometidas por Agamémnon, decorrentes de um padrão de características e comportamentos herdados e transmitidos ao longo das várias gerações; mas, por outro, procura igualmente atender a interesses pessoais. Claro que, para tanto, Egisto, também um Tantálida, incorre em diversas faltas igualmente sujeitas a castigo, tornando-se um modelo ilustrativo de culpa e responsabilidade humana, pelo desrespeito dos laços de hospitalidade, rebeldia e insolência na esfera matrimonial, assim como pela falta de atendimento dos aconselhamentos divinos. Nenhum destes aspectos constitui novidade absoluta para o Atrida, a julgar por acções similares que comete. Existindo um padrão familiar de características, torna-se então possível encontrar pontos de aproximação entre Agamémnon e Egisto, como, por exemplo, a avidez. O que afasta ambos são os métodos utilizados para atender a esse mesmo ‘desejo ontológico’. Se Agamémnon escolhe conflitos bélicos e sai deles vencedor, tendo o cuidado de reverenciar os deuses como sinal de agradecimento; também Egisto, ausente da peleja, ganha a ‘guerra’ que se propõe travar, e homenageia as divindades, quando alcança o seu propósito (*Od.*3.273-274). Assim, generalizando a causa, torna-se possível afirmar que Agamémnon acaba por ser uma vítima de si mesmo, pois não apenas vivia com traços genéticos de culpa no seu íntimo, como também tinha dentro da sua pessoa o mesmo tipo de armas, ao nível de atitudes, que haveria de determinar a sua morte, ainda que infligida por um outro indivíduo, um seu parente. De notar, porém, que os pontos de aproximação entre os dois ramos familiares finda na geração de Agamémnon. Com efeito, é pelo mote da vingança que, pelas palavras de Nestor, Orestes, regressado de Atenas, surge já como um contraponto de Egisto, facto que se reflecte inclusivamente na distribuição formal do passo 3.308, no qual se opõem os caracteres de duas gerações da mesma família. Egisto aparece como doloso (*Od.*4.525: Αἴγισθον δολόμητις), um epíteto complementado, pouco depois, com o qualificativo ‘cobarde’, ἄναλκις (*Od.*3.310), sem qualquer aspecto que ligue a natureza da sua acção ao pai. Orestes, por seu turno, assume-se como vingador de um pai ‘ilustre’ (πατὴρ κλυτός).

Na versão que Agamémnon reporta do seu assassinato, a participação de Egisto encontra-se obviamente incluída, mas o principal destaque recai sobre Clitemnestra, que orquestrara o plano e o colocara em acção (vd. *Od.*11.422, 424, 429-430),

contando com uma cumplicidade de Egisto, que, sob o olhar de Agamémnon, pode considerar-se secundária, já que apenas aparece contemplado uma única vez no seu discurso (*Od.*11.409). Contudo, nem todas as fontes do episódio implicam Clitemnestra no sucedido e, mesmo quando o fazem, não lhe consagram igual destaque e dimensão. Nunca nomeada antes<sup>288</sup>, surge referenciada por Nestor, como δῖα Κλυταιμνήστρη, ‘divina Clitemnestra’, dona de um bom coração (*Od.*3.266) e aparece vitimizada face a uma influência nefasta de Egisto sobre o seu carácter positivo (vd. Zeus, *Od.*1.36, 39). Com efeito, a sua volubilidade (*Od.*3.272) fá-la-ia<sup>289</sup> recuperar, na geração seguinte, efectuadas as devidas ressalvas, a atitude traidora que Aérope assumira face a Atreu, no seu caso, cedendo a Egisto. Provavelmente Nestor, considerando o paralelismo existente entre Telémaco e Orestes, em termos narrativos<sup>290</sup>, não quis acentuar o clima de tensão que começava a sentir-se entre Telémaco/Penélope, com a notícia do matricídio, facto que, aliás, é apenas a florado (*Od.* 3.309-310). Até porque a natureza das mulheres envolvidas era diferente, convinha não associar um laço familiar a um tipo específico de comportamento, donde a necessidade de distinguir Clitemnestra através do qualificativo de ‘abominável’, στυγερή (*Od.*3.310).

A visão que o Atrida manifesta da esposa centra-se no aspecto que mais o havia afectado e revela-se, quer bastante mais cruel do que o reconto de Nestor, quer mais incriminatória para Clitemnestra, do que aquela que Proteu transmite a Menelau. A imagem de Clitemnestra transforma-se - uma mudança que se relaciona com a identidade do destinatário das palavras de Agamémnon, bem como com a sua funcionalidade. Assim, destaca-se o carácter doloso, que antes havia caracterizado Egisto (*Od.*11.422: Κλυταιμνήστρη δολόμητις), para além da negligência das suas obrigações conjugais, tanto num conveniente recebimento de um esposo, como, após o assassinato, no respeito pelas honras fúnebres devidas. Em suma, Clitemnestra colmatava o processo de enfraquecimento da figura de Agamémnon, ao aniquilá-lo na sua totalidade, eliminando quer a sua pessoa, quer o contexto que o cercava.

<sup>288</sup> Menelau apresenta uma súplica da morte de Agamémnon (*Od.*4.91-92), sem nomear uma única personagem, referindo-se somente ‘ao irmão (Agamémnon), a um outro (Egisto) e à mulher (Clitemnestra)’.

<sup>289</sup> Vd. McDermott, J. (2002), "Transgendering Clytemnestra", *JCS* 2:1-8.

<sup>290</sup> Orestes é uma inspiração para o filho de Ulisses e uma equiparação que se evidencia quando Atena/Mentes indaga de Telémaco se conhece o caso do vingador Orestes (*Od.*1.298-300. Cf. *Od.*1.30,40). Vd. Jong, I. (2001), *A narratological commentary on the Odyssey*, Cambridge, Cambridge University Press.

O retrato que Agamémnon lhe consigna torna-a num protótipo negativo para todo o género feminino (*Od.*11. 427, 432-434), donde a generalização de que não há nada mais pernicioso do que uma mulher<sup>291</sup>. Com efeito, nas duas epopeias, a imagem do sexo feminino ultrapassa a de uma mera passividade e secundarização, muitas vezes reconhecida ao género. Em todo o caso, associa-se a perdas e desgraças para o Atrida, tanto na *Iliada*, com a esposa do seu irmão, Helena, e as cativas Criseida e Briseida<sup>292</sup>; como na *Odisseia*, com referências à cativa Cassandra<sup>293</sup> e à esposa Clitemnestra. Na realidade, existiam dois tipos de figuras femininas na vida de Agamémnon: as mulheres que o Atrida percepciona como instrumentos que garantem o seu poder; e, num patamar socialmente inferior, as cativas de guerra. Em nenhum dos casos as posições que Agamémnon toma face ao género feminino estão intrinsecamente associadas com o estatuto social que as figuras detêm. A esposa do Atrida tivera funcionalidade para Agamémnon, tanto para a obtenção do reino, como para assumir a sua administração, aquando da empresa troiana. Relativamente à filha de Tíndaro e ao seu relacionamento com o Atrida há apenas, nas epopeias, registos

<sup>291</sup> Helena e Clitemnestra partilhavam, como revela a tradição, um parentesco consanguíneo, por via materna. A sua lubricidade, bem como as consequências que os seus comportamentos sexuais irrefreados acabariam por acarretar para o plano masculino, proporcionavam uma aproximação em termos de conduta, não apenas entre si, mas igualmente face a outras personagens. Eis, pois, o laço de ‘parentalidade emocional’ que se estabelecia entre as filhas de Leda e o ramo feminino da família de Minos, designadamente Pasífae e Aérope, da linha genealógica de Agamémnon. Há, na realidade, que registar que os expedientes de que se servem essas mulheres se inscrevem num padrão doloso transversal, que se tornou típico do sexo feminino, no plano humano e divino.

<sup>292</sup> As cativas Criseida e Briseida devem considerar-se em conjunto, pelo significado que têm para o Atrida. Com nenhuma das duas parece ter desenvolvido laços de afectividade. Resumiam-se, mormente, a itens do espólio de guerra obtido como reconhecimento pela *arete* bélica e atribuídos enquanto recompensa da *time* militar (*Il.*1.185). Ainda que fosse confirmada a sua beleza (*Il.* 1.115; *Il.*1.184, respectivamente), este factor não é o que mais pesa para Agamémnon, sobretudo face ao seu significado para o poder do general. Tanto uma como outra acarretam uma diminuição do poder do Atrida, em duas situações distintas e consequentes. A subtracção da primeira, do espólio de Agamémnon, poderia ter resultado compensatória, caso tivesse aceite as recompensas oferecidas em troca (*Il.*1.20). Porém, não era o valor monetário que estava em jogo na situação, mas antes uma valência simbólica. Por muito valiosas que fossem as oferendas, não poderiam substituir um tributo de guerra, denotativo da *arete* militar. Agamémnon detinha já uma considerável riqueza, que lhe valia o epíteto de ‘rei de Micenas rica em ouro’ (*Il.*11.46: βασιλεύς πολυχρύσιοι Μυκήνης), mesmo antes de a vitória sobre Tróia (*Il.*9.329: ἐρίβωλος; *Il.*21.544: ὑπίπυλος; *Od.*11.169: εὔπωλος) se apresentar como possibilidade de aumentar o seu espólio. Assim sendo, no saldo final, o poder do Atrida fica em desvantagem.

<sup>293</sup> A princesa troiana capturada representa não só uma posse de grande valor para Agamémnon, mas também a demonstração em pessoa de que a mulher não detinha, à época, garantia de poder manter o seu estatuto e núcleo familiar. Diga-se também que a princesa troiana representa para Agamémnon o que Briseida significava para Aquiles. Assim, o acto homicida de Clitemnestra, aplicado a Cassandra, será entendido por Agamémnon, já fisicamente morto, como a ocorrência mais digna de comisseração no episódio do seu assassinato (*Od.*11.421), assim como uma ofensa à sua τιμή. Entretanto, a inexistência de qualquer alusão aos laços que uniam Cassandra a Apolo. Cf. Briseida (*Il.*19.295-299); Clitemnestra. Vd. Donaldson, J. (2004), *Woman Her Position and Influence in Ancient Greece and Rome, and Among the Early Christians*, London/New York/Bombay/Calkutta, Elibron Classics: 11-23.



de deveres e obrigações matrimoniais, não havendo apontamento de qualquer nota indicativa de afecto. Importa sublinhar, porém, que a Clitemnestra homérica não passa de uma memória, logo, a caracterização disponível é tendenciosa e indirecta. Nem os seus actos são disponibilizados em tempo real, nem os seus argumentos (se alguns houve) se fazem ouvir. Ainda assim, serve o exposto também como uma recomendação (quicá até um aviso velado a Ulisses) de como uma esposa, quando repetidamente assediada, embora consiga resistir por algum tempo, como sucedeu com Clitemnestra, acaba por ceder aos pretendentes, conforme indicara Antínoo a Telémaco (vd. *Od.* 2.128)<sup>294</sup>. Clitemnestra (vd. *Od.* 11.199-202) apresenta-se, portanto, como um contraponto da esposa de Ulisses, Penélope (*Od.* 11.444-446, περίφρων Πηνελόπεια)<sup>295</sup>. Essa mesma percepção de Clitemnestra aparece reiterada no canto final (*Od.* 24.192-202), onde as palavras de Agamémnon adquirem consistência e propriedade. Mais do que uma excepção decorrente de um juízo de valor seu (vd. *Od.* 11. 441-443), pelos dados apresentados por um dos pretendentes mortos, Anfimedonte, a virtuosa Penélope era o oposto de Clitemnestra.

De todos os aspectos relacionados com a presença de Agamémnon, na *Odisseia*, destaca-se a instrumentalização do representante máximo grego, surpreendido por uma morte traiçoeira, como forma paradigmática de expor os eventos relativos a Ulisses. O mesmo se aplica às mais variadas circunstâncias e aos diversos elementos familiares que rodeiam o Atrida (esposa, cunhada, filho, primo, irmão), colocados ao serviço do novo protagonista da epopeia.

<sup>294</sup> Note-se, aliás, os esforços demonstrados por Agamémnon e por Ulisses para resguardar as esposas de assédios (vd. o aedo-guarda de Clitemnestra; Mentor, deixado no palácio de Ítaca).

<sup>295</sup> Vd. Karakantza, E. (1997), "Odysseia or Penelopeia ?", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 1.1: 161-179.

## **CAPÍTULO 4**

## Agamémnon: entre a épica e a tragédia

### 4.1. Introdução

O tratamento de figuras do panorama mitológico disponibilizado pela épica prima, sobretudo, por atender, por um lado, a um gosto aristocrático e, simultaneamente, corresponder a uma vertente didáctica. Contemplam-se, assim, figuras e episódios tornados modelos epónimos, uns positivos, dignos de imitação; outros, pelo contrário, paradigmas de comportamentos e atitudes a serem evitados.

Começando a afastar-se desse 'tradicionalismo' canónico da épica, a produção lírica revela-se mais voltada para uma leitura pessoal e humana, contemplando espaço para a interpretação e o entendimento dos seus autores, que visam também responder a outras necessidades<sup>296</sup>. Tratava-se do início de um processo de diferenciação individualista, que culminaria na cena trágica (vd. *infra*, capítulo 5).

Aplicando estas considerações introdutórias à análise diacrónica da figura de Agamémnon, entender-se-ão algumas inovações, face às epopeias, introduzidas por autores líricos, que antecedem uma exploração, com maior detalhe e desenvolvimento, nas composições dramáticas que dinamizam a personagem<sup>297</sup>. A maior parte dos textos disponíveis na actualidade não passa de um conjunto de segmentos, cuja análise, ainda assim, merece especial cuidado. Importa, porém, atender às reservas que se colocam quando se toma apenas porções remanescentes da obra de autores de períodos diferenciados para acrescer a uma reflexão crítica sobre Agamémnon. Destacam-se, neste capítulo, dois momentos distintos, designadamente uma análise decorrente de textos fragmentários de diversos poetas, como Arquíloco (séc. VII a.C.), Xanto (c. séc. VII a.C.), Estesícoro (séc. VII/VI a.C.), Safo (séc.

<sup>296</sup> A propósito do progressivo afastamento dos retratos heróicos da épica, note-se Anacreonte. O poeta declara uma intenção inicial de cantar figuras heróicas, entre as quais os Atridas (1.1: θέλω λέγειν Ἀτρείδας, "desejo falar dos Atridas"), não conseguida, em virtude da recusa da rebeldia de uma lira personificada (βάρβιτος), em continuar a cantar as mesmas temáticas: (1.11-12: Ἡρώες ἡ λύρη γὰρ | Μόρνον ἔρωτας ᾄδει, "Adeus, Heróis! A lira apenas canta amores"). Com efeito, mesmo quando algumas figuras tradicionais de heróis eram cantadas, os retratos apresentados e os aspectos colocados em destaque apresentavam diferenças face aos recontos épicos. Vd. Cunningham, L., Reich, J. (2009), *Culture and Values: A Survey of the Humanities*, Engelska, Cengage Learning: 48; Gerber, D. (1997), *A companion to the Greek lyric poets*, Leiden/New York/Köln, Brill.

<sup>297</sup> Vd. Garner, R. (1990), *From Homer to tragedy: the art of allusion in Greek poetry*, London/New York, Routledge: esp. 14-20.

VII/VI a.C.), Íbico (séc. VI a.C.), Simónides<sup>298</sup> (séc. VI a.C.); e um exame da temática em causa, a partir de uma composição integral, da autoria de Píndaro.

#### 4.2. Referências fragmentárias

Uma das alusões mais antigas, na lírica grega, à figura de Agamémnon encontra-se num fragmento de Arquíloco (*P. Oxy.* 69.4708). A composição em que se inscrevia o excerto remanescente não tinha, com certeza, como principal propósito facultar uma abordagem extensiva, nem tampouco glorificadora sobre o comandante das tropas aqueias. De facto, o nome do Atrida surge a título ilustrativo de uma sentença, mediante a qual não é vergonhosa nem cobarde a fuga, desde que corresponda a uma necessidade ditada por um deus (1-3: εἰ δὲ. [...]. [...]. θεοῦ κρατερῇ[ς ὕπ' ἀνάγκης | οὐ χρή] ἀν[αλ[κίη]ν καὶ κακότητα λέγει[ν | νῶτ' ἐτ[ρεψάμ]εθ' αἴψα φυγεῖν φεύγ[ειν δὲ τις ὄρη]. A questão não era nova e havia motivado acesas discussões sobretudo na *Iliada*, como pode verificar-se no capítulo precedente. Entre os casos que exemplificam essa asserção, o poeta inclui Agamémnon, mas num momento precedente ao conflito troiano. Embora a situação não surgisse contemplada nos Poemas ditos Homéricos, recuperava, ainda assim, uma tradição épica<sup>299</sup>, que dava conta de uma primeira viagem enganosa para Tróia<sup>300</sup>. A notícia vai ao encontro da versão disponibilizada nos *Cypria* (vd. Procl. *Chr.* 80.42-49: Καὶ τὸ δεύτερον ἡθορισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι, "E quando a expedição se reuniu uma segunda vez em Áulide". Cf. Apollod. *Epit.* 3.21), fonte segundo a qual a primeira partida dos gregos os teria levado até à Mísia (cf. Str. 1.1.17, que coloca o engano da armada de Agamémnon como exemplo de outros erros, como dos líbios e persas). Porém, exceptuando esse pormenor, as versões não mais coincidem. De facto, no cenário apresentado, o poeta responde a objectivos diferentes; pormenoriza aspectos que não se repetem; e não cria espaço para que possam tecer-se quaisquer juízos valorativos a respeito de Agamémnon, que distingue como comandante das tropas aqueias, as

<sup>298</sup> Vd. Hutchinson, G. (2001), *Greek lyric poetry: a commentary on selected larger pieces: Alcman, Stesichorus, Sappho, Alceaus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchylides, Pindar, Sophocles, Euripides*, Oxford, Oxford University Press; West, M. (1999b), *Greek lyric poetry: the poems and fragments of the Greek iambic elegiac and melic poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 B.C.*, Oxford/New York, Oxford University Press.

<sup>299</sup> Sobre a antiguidade dos *Poemas do Ciclo Épico*, vd. n. 140.

<sup>300</sup> Obbink, D. (2006), "A New Archilochus Poem", *ZPE* 156: 1-9; Magnelli, E. (2006), "On the New Fragments of Greek Poetry from Oxyrhynchus", *ZPE* 158: 9-12; Barker, E., Christensen, J. (2006), "Flight Club: The New *Archilochus* Fragment and its Resonance with Homeric epic", *MD* 57.2: 9-41.

quais iriam combater em Ílion (*P. Oxy.* 4708 *fr.* 1.14-15: ὄς Ἀγαμέμνων | Ἴλιον εἰς ἱερὴν ἦγε μαχεσομένο[ς]). A culpa pelo erro do trajecto tem, todavia, uma atribuição colectiva. Do mesmo modo, reporta-se à generalidade das tropas aqueias a convicção equivocada de que estariam em solo troiano, quando de facto se encontravam em Teutras, na Mísia, o que justificava o seu furor bélico (*P. Oxy.* 4708 *fr.* 1.19-21: ἀ]φρ[αδίηι μεγάλως θυμὸν ἀκηχέ[δατο | φ]άντο γὰρ ὑπίπυλον Τρώων πόλιν εἰς[ἀναβαίνειν | αἴψα· μ[ά]την δ' ἐπάτεον Μυσίδα πυροφόρο[ν]). Finda essa referência, o fragmento não tem o mesmo prosseguimento dos *Cypria*, no regresso a Áulide.

Sensivelmente na mesma época que Estesícoro, também Safo<sup>301</sup> incluiu os filhos de Atreu na sua lírica amorosa. A alusão em causa não é mais do que sumária e circunstancial, quando solicita o aparecimento de Hera num sonho, similar ao que a deidade havia proporcionado, após os Atridas terem rogado a Zeus, Tione e Hera. Agamémnon, ainda que não explicitamente nomeado, pode incluir-se na denominação conjunta de "Atridas" (Ἀτρ[εῖδαι]). Contudo, não ficam clarificados os motivos que estavam a obstaculizar o *nostos*, após o referido conflito troiano (*fr.* 17 Lobel-Page: τὰν ἀράταν Ἀτρ[εῖδαι ἰδὸν κλῆ-] | τοι βασίλῃες | ἐκτελέσσαντες [Τροίης ὄλεθρον]).

Num outro fragmento (*fr.* 95 Lobel-Page), Safo recorre a uma alusão explícita a Agamémnon, quando, desesperada por um desgosto de amor (por Gôngila), aproveita uma visão de Hermes para lhe pedir um destino similar ao de Agamémnon. Tratava-se, na sua opinião, de um filho de Atreu (Ἀτρήδαν), que morre antes da altura que seria natural (ἄγαγες πρὶν). Porém, Safo não se delonga mais sobre uma figura que cumprira a função por que havia sido arrolada no seu poema. Dessa forma, fica por explicar qual teria sido o entendimento de Safo sobre a causa da morte de Agamémnon. Não se consegue sequer deduzir que teria sido um assassinato, o seu autor, nem as suas motivações, pois a morte é apenas retratada pelo acompanhamento de Hermes até à nova morada.

Outra referência lírica a Agamémnon é indirecta, na medida em que provém de um autor cuja obra não sobreviveu. Trata-se de Xanto da Lídia. A acreditar na

<sup>301</sup> Vd. Edmonds, J. (1909), "More Fragments of Sappho", *CR* 23.5: 156-158; Lidov, J. (2004), "Hera in Sappho, fr. 17 L-P,V: And "Aeneid" I?", *Mnemosyne* 57.4: 387-406; Rayor, D. (1991), *Sappho's lyre: archaic lyric and women poets of ancient Greece*, Berkeley, University of California Press: 161; Acosta-Hughes, B. (2010), *Arion's lyre: archaic lyric into Hellenistic poetry*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.

informação de Eliano (*VH* 4.26), Xanto era mais antigo do que Estesícoro (πρεσβύτερος Στησιχόρου). Teriam sido desenvolvidos por Xanto aspectos marcantes do mito em torno de Agamémnon. No intuito de aludir e explicar a mudança de nome de uma das filhas do rei - Laódice/Electra -, Eliano destaca, em Xanto (700 PMG), ainda que muito sumariamente, o assassinato do rei (ἐπεὶ γὰρ Ἀγαμέμνων ἀνῆρέθη); o subsequente matrimónio de Clitemnestra com Egisto (Κλυταιμνήστραν ὁ Αἴγισθος ἔγημε); o reinado deste último ([ὁ Αἴγισθος] καὶ ἐβασίλευσεν) e a sugestão de implicações que estes acontecimentos teriam causado na família de Agamémnon, designadamente em Laódice. Muitos dos dados referidos correspondem à tradição, embora seja abusivo certificar que o autor não tenha introduzido inovações de nenhuma ordem, a julgar pela abordagem que dispensa de foro etimológico-cultural (cf. Ael. *VH* 4.26. Λέκτρον: ἄλεκτρον/Ἡλέκτρον), a respeito de Electra. Na realidade, Xanto estendeu a informação disponibilizada na épica, que dava conta de três filhas de Agamémnon, uma das quais Laódice (*Il.* 9.145)<sup>302</sup>. O esclarecimento adiantado pelo poeta justificaria que o nome de Electra nunca apareça nos Poemas ditos homéricos. Todavia, se tal se compreende na *Iliada*, à luz das considerações de Xanto, o mesmo não se aplica no que toca à *Odisseia*, altura em que Agamémnon já tinha morrido. Ademais, malogradamente, não são facultados quaisquer elementos que permitam estabelecer nexos de causalidade entre todos os factos listados. De igual modo, torna-se inviável proceder a uma apreciação qualitativa acerca dos comportamentos das personagens envolvidas e a uma análise de aspectos como a subversão da hospitalidade; o matrimónio de uma mulher já casada; o casamento como forma de poder, entre outros.

A *Oresteia* de Xanto surtiu uma grande influência sobre poetas, de entre os quais se destaca Estesícoro (Ath. 12.512 sq.)<sup>303</sup>. Este último, todavia, não se limitou a reproduzir os seus modelos, mas introduziu diversas alterações, tanto face à tradição épica, como em relação a Xanto (cf. Ath. 12.6: Πολλὰ δὲ τῶν Ξάνθου παραπεποίηκεν ὁ Στησίχορος, ὥσπερ καὶ τὴν Ὀρέστειαν καλουμένην. "Mas

<sup>302</sup> Vd. Devarius, M. (1828), *Index in Eustathii commentarios in Homeri Iliadem et Odysseam: Studio Matthaei*, Lipsiae, J.A.G. Weigel: 280: Λαοδίκη, παρ' Ὀμήρῳ μία τῶν Ἀγαμέμνονος θυγατέρων ἢ παρὰ τοῖς ὕστερον Ἡλέκτρα, ὅτι παρὰ τὸ τοῖς λαοῖς δικάζειν λέγεται.

<sup>303</sup> A referência de Eliano a Xanto aparece de certa forma complementada num outro passo (*VH* 2.11), onde o autor aproveita para incluir Agamémnon entre outros monarcas da mesma família (Atreu, Tiestes, Egisto), pautados pela tragicidade, decorrente de 'banquetes maléficos' (πονηρὰ δεῖπνα δειπνοῦντες). Conclui-se, nesta alusão, a existência de certos traços, transmitidos geneticamente, que denotavam uma propensão homicida, consubstanciada num mesmo expediente, capaz de superar uma natural φιλία familiar e criar, ao invés, inimigos.

Estesícoro perverteu muitos dos aspectos avançados por Xanto, como no caso da chamada *Oresteia*")<sup>304</sup>.

Os fragmentos sobreviventes da obra de Estesícoro<sup>305</sup> revelam um considerável valor para os objectivos deste capítulo. O poeta representa o trajecto da épica para a lírica, conjugando tradição e inovação nas suas duas versões de *Oresteia*<sup>306</sup>. Com efeito, embora amplamente atestada a proximidade do poeta a Homero, donde a sua apresentação como imitador (μιμητής) de Homero (D. Chr. 2.23), quiçá mesmo, à luz da teoria pitagórica da transmigração, o herdeiro da sua alma (Antip. Sid. *AP* 7.75: Στασίχορον [...] | οὐ, κατὰ Πυθαγόρου φυσικὰν φύτιν, ἅ πρὶν Ὀμήρου | ψυχὰ ἐνὶ στέρνοις δεύτερον ᾠκίσσατο), Estesícoro introduz também algumas mudanças<sup>307</sup>. Convém, todavia, acautelar certas incongruências, no que respeita à informação que se associa a Estesícoro. A título ilustrativo, este é o caso da paternidade de Ifigénia, questão esta mormente desenvolvida na tragédia, a propósito do seu sacrifício, conforme se dá conta no capítulo subsequente. Ora, Filodemo (*Piet.* 24) assegura que Estesícoro, à semelhança de Hesíodo, identificou Ifigénia, uma das filhas de Agamémnon, com Hécate: Ὀμήρῳ [...] εἰρηκότι τὰς τρεῖς θυγατέρας Ἀγαμέμνονος [...] ὃ τὰ Κύπρια, δ' ᾠήσιν, Ἰφιγένειαν καὶ Ἰφιάνασσαν, "Em Homero reconhecem-se três filhas de Agamémnon [...] o autor dos *Cípria*, segundo dizem, [distingue] Ifigénia e Ifianassa" (*Schol. S. El.*157). O dito reconto inscrevia-se no *Catálogo das Mulheres* (cf. Ifimedeia, uma outra variação sobre a mesma raiz 'iphi-' in fr. 23a 17-26 M-W), onde Hesíodo (fr. 114 Marckscheffel / Paus. 1.43.1) afirmava que Ifigénia se tinha tornado (εἰ[ναί] Hécate. Não se tece, contudo, qualquer comentário relativo aos motivos dessa transformação, nem tampouco à morte sacrificial de Ifigénia, ou ao seu salvamento. Esta é uma posição ainda vigente no tempo de Filodemo. Nada se acrescenta quanto aos motivos que teriam conduzido à sua morte e, muito menos,

<sup>304</sup> Vd. Easterling, P., Knox, B. (1985), *Greek literature*, 1, Cambridge, Cambridge University Press: 186.

<sup>305</sup> Vd. Gilbert, M. (1900), *A History of Ancient Greek literature*, New York, Appleton and Company: 104-105; West, M. (1971) "Stesichorus", *CQ* 21: 302-314; Bowra, C. (1936a), *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford, Clarendon Press: 74-129.

<sup>306</sup> A obra de Estesícoro mostrou ser de grande importância para diversos outros autores. Note-se a incorporação da sua *Palinódia* no *Fedro* de Platão (243a. Vd. Stesich. fr.192 *PMG*). Na sua discussão a propósito do amor erótico, talvez Platão pretendesse contrapor Sócrates a Estesícoro. Vd. Bowra, C. (1934), "Stesichorus in the Peloponnese", *CQ* 26.2: 115-119; Demos, M. (1999), *Lyric quotation in Plato*, Lanham, Rowman & Littlefield: 65; Sider, D. (1989), "The Blinding of Stesichorus", *Hermes* 117.4: 423-431.

<sup>307</sup> Algumas dessas inovações acarretam valiosos aspectos para uma avaliação da figura de Agamémnon. Por exemplo, ao considerar Heitor como filho de Apolo (vd. Tz. *ad Lyc.* 266), Estesícoro engrandece o adversário e, consequentemente, o seu vencedor - Aquiles -, em particular, e os gregos, comandados por Agamémnon, no geral.

qual o envolvimento de Agamémnon no processo. Certo, todavia, é o reconhecimento obtido pela linha mitológica seguida na obra de Estesícoro (vd. Hdt. 4.103. Cf. E. *IT*), que preserva a consideração tradicional de Ifigénia como filha de Agamémnon. Em termos gerais, Pausânias (cf. 1.43.1) reporta esse mesmo facto: φάναι δὲ αὐτοὺς τὴν παρθένον Ἰφιγένειαν εἶναι τὴν Ἀγαμέμνονος, "diz-se que a donzela é Ifigénia, filha de Agamémnon". Porém, ao referir-se a Estesícoro, destaca o poeta como o mais antigo do conjunto de outros autores, mediante os quais Ifigénia aparece retratada como filha de Teseu (Paus. 2.22.7: Εὐφορίων Χαλκιδεὺς καὶ Πλευρόνιος Ἀλέξανδρος ἔπη ποιήσαντες, πρότερον δὲ ἔτι Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος, κατὰ ταῦτά φασιν Ἀργείοις Θησέως εἶναι θυγατέρα Ἰφιγένειαν. "Eufóron de Calcis e Alexandre de Plêuron, e, ainda antes deles, Estesícoro de Hímera concordam com os argivos, ao afirmar que Ifigénia era filha de Teseu"). Este aspecto, para além de desautorizar a fonte acima mencionada (Filodemo), torna a jovem fruto de um relacionamento ilícito com Helena. Não se aduzem pormenores respeitantes à forma por que Ifigénia terá sido incluída como membro do núcleo familiar de Agamémnon. Ainda assim, à luz de um raciocínio hipotético-dedutivo, torna-se plausível considerar o seu sacrifício como um exercício de justiça retributiva sobre Helena e, neste entendimento, julgar também Agamémnon como promotor e executor desse mister<sup>308</sup>. Convém, neste caso, avaliar o nível de credibilidade reconhecida a Filodemo, um autor mais antigo (séc. I a.C.), e a Pausânias, uma fonte, por comparação, tardia (séc. I d.C.), mas, ainda assim, de referência.

Na generalidade, os fragmentos reportados a Estesícoro impedem qualquer juízo valorativo a respeito de Agamémnon. Ainda assim, facultam, com as devidas reservas, espaço para apreciar o desenvolvimento do mito em causa. Interessa, então, constatar uma outra novidade relevante assumida por Estesícoro, ao associar Agamémnon a Esparta (vd. fr. 216 *PMG* / *schol.* E. *Or.*46). Esta fonte informativa estabelece uma sùmula dos locais adiantados como proveniência de Agamémnon,

<sup>308</sup> Acerca da responsabilidade de Agamémnon em vingar a reputação fraterna, deve considerar-se um fragmento de Hesíodo, mediante o qual ficou a dever-se a Agamémnon a união de Helena a Menelau. De facto, estando já casado com Clitemnestra, Agamémnon fizera valer a sua ascendência enquanto membro da família de Tíndaro. Tal procedimento atribui-lhe uma certa responsabilidade sobre a união que acabara de promover. Vd. Hes. fr.68 Goold (cf. *Pap. Berlim* 9739): [...] ἄλλ' Ἀγαμέμνων | γαμβρὸς ἐὼν ἐμνάτο κασιγνήτῳ Μενελάῳ, "mas Agamémnon, sendo genro [de Tíndaro], cortejou-a [Helena] para o seu irmão". Consequentemente, nada mais natural do que, à parte de qualquer juramento entretanto firmado entre os pretendentes, Agamémnon se sentisse de certo modo responsável por reparar a honra do irmão.



desde Micenas, na épica dita homérica; à Lacedemónia<sup>309</sup>, segundo Estesícoro e Simónides<sup>310</sup>; a Argos, na tragédia euripídiana. Embora o escoliasta em causa não adiante quaisquer razões para tal divergência, uma análise mais próxima do contexto histórico-social dos referidos autores revelar-se-á deveras frutuosa. Quanto ao autor de momento em apreço, Estesícoro, tinha diante de si uma audiência espartana. Fazendo jus a um propósito didáctico da poesia, sentia a necessidade de inovar sobre o tradicional, recuperando episódios mitológicos da casa de Pélops, no sentido de reclamar antigos direitos baseados numa tradição que apresentava Esparta reinante sobre o Peloponeso, justificando, assim, as ambições espartanas do século VI a.C. Possibilitava-se, dessa forma, que se reclamassem descendentes dos grandes reis aqueus, governantes de uma Hélade unificada<sup>311</sup>. Tal objectivo conduzia a alguma mitologia forçada e até mesmo adulterada. No seguimento desse propósito, Agamémnon tornava-se uma figura exemplar, um paradigma preferível a Hércules, frequentemente associado à linhagem dos reis espartanos (vd. Plu. *Lyc.* 1.1-1.3)<sup>312</sup>.

Para melhor adequar a imagem de Agamémnon aos propósitos da propaganda espartana<sup>313</sup> de que o poeta se faz arauto, importava, igualmente, transformar a sua linha genealógica, face à tradição homérica (*Od.* 3.304). Conjugando a referência à

<sup>309</sup> Vd. Bowra, C. (1934), "Stesichorus in the Peloponnese", *CQ* 28.2: 115-119; Murray, G. (1911), *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, Clarendon Press: 58, 159 n.1, recordando também que, para Homero, Agamémnon fora rei de Corinto, Micenas e Argos.

<sup>310</sup> Vd. Finglass, P. (2010), "Simonides as a Lyric Poet", *CR* 60: 342-345; Bowra 1936.

<sup>311</sup> A Macedónia, tal como Esparta, mantinha-se conservadora e monárquica. Enquanto rei da Macedónia e comandante-geral das tropas, Agamémnon não podia governar com total independência do conselho. A propósito da consideração de Agamémnon como um antigo líder de Esparta, existe um excerto de Heródoto relativo ao pedido de ajuda dos gregos a Gélon, tirano de Siracusa, para resistir a Xerxes. Gélon prontifica-se a auxiliar, na condição de ser líder, o que gera o desacordo de Esparta. Nesse ponto, Agamémnon é referido, depreendendo-se uma ligação muito estreita com Esparta: ἡ κε μέγ' οἰμῶξει ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων πυθόμενος Σπαρτιάτας τὴν ἡγεμονίην ἀπαιρηθῆσθαι ὑπὸ Γέλωνός τε καὶ Συρηκοσίων. ἀλλὰ τοῦτου μὲν τοῦ λόγου μηκέτι μνησθῆς, ὅπως τὴν ἡγεμονίην τοι παραδώσομεν, ἀλλ' εἰ μὲν βούλει βοηθεῖν τῇ Ἑλλάδι, ἴσθι ἀρξόμενος ὑπὸ Λακεδαιμονίων, "Na realidade, Agamémnon, filho de Pélops, haveria de lamentar, ao saber que os espartanos tinham sido afastados do comando por Gélon e os Siracusanos. Não, não penses mais que iríamos entregar-te o comando. Se é de tua vontade auxiliar a Hélade, fica a saber que deves obedecer aos Lacedemónios [...]" (Hdt. 7.159). Vd. Conant, C. (2007), *The Trojan War*, Norman, University of Oklahoma Press: esp. 75.

<sup>312</sup> Considere-se Hércules, afinal um herói, fruto de um relacionamento extramarital, que acaba acometido por um estado de loucura, por força do qual assassina os filhos, conforme uma inovação que Estesícoro introduz (Paus.9.11.9). Para versões distintas do episódio, vd. Pi. *I.*4.67-70, libertando o herói do crime de infanticídio. Cf. Nieto Hernandez, M. (1993), "Heracles and Pindar", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 8.1-2: 75-102; Papadopoulou, T. (2005), *Heracles and Euripidean tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press: esp. 62, 74; Boardman, J. (1975), "Herakles, Peisistratos, and Eleusis", *JHS* 95: 1-12.

<sup>313</sup> Grande foi a divulgação da *Oresteia* de Estesícoro, obra que parece ter sido composta para uma apresentação pública (vd. Δαμώματα, fr. 35 *PMG* cf. *Schol.* Ar. *Pax* 775-778), num festival espartano, realizado na Primavera (fr. 211 *PMG*).

genealogia de Agamémnon com a sua inserção diatópica, entende-se que, perante um público espartano, emergia a necessidade de associar a região a uma figura heróica, sem as máculas hercúleas, no caso a Agamémnon, ainda que o seu enaltecimento exigisse que se retirasse a associação natural a Atreu, que detinha aspectos nada nobilitantes. De facto, revelava-se imperioso, para a *Oresteia* de Estesícoro, estabelecer uma desassociação de Agamémnon relativamente a Argos e a Atreu, o que o dignificava, ainda que Plístenes pudesse dar continuidade à genealogia familiar, porquanto descendente de Pélops. Diga-se, todavia, que Estesícoro não fora um inovador isolado face à tradição épica. Provavelmente ter-se-á limitado a optar por uma lição genealógica constante da obra de Hesíodo, a julgar pelo testemunho de Tzetzes (*Exeg. Il.* 68 19 H). Nesse retrato, tanto Hesíodo como Ésquilo consideravam Menelau e Agamémnon<sup>314</sup> procedentes de Cléola e Plístenes, este último filho de Atreu e de Aérope. Na realidade, a consideração de 'plisténida' não retirava Agamémnon da mesma árvore genealógica, mas colocava-o num ramo mais afastado de Atreu e das restantes culpas ancestrais. A bem dizer, Atreu, insolente e infanticida, para além de não dignificar Esparta, não tinha nada que o ligasse, a si ou aos seus, verdadeiramente a essa região. Até o seu túmulo estava em Micenas (Paus. 2.16.6). Assim, Estesícoro apresenta Agamémnon como plisténida (cf. fr. 209 *PMG*, col. 2.4), partindo do princípio de que Plístenes morrera jovem, pelo que Atreu teria criado os seus dois filhos (vd. Hes. fr.69 Rzach). Esse dado justifica a génese da versão que apresenta Agamémnon e Menelau como atridas<sup>315</sup>. Ainda assim, a mudança introduzida por Estesícoro teria continuidade, tanto na tragédia (vd. A. *Ag.* 1569, 1602), como noutros poetas, designadamente em Baquilides (fr. 15.48

<sup>314</sup> Reúne, sem dúvida, consensualidade a informação que associa Menelau a Agamémnon por laços de fraternidade. De notar uma referência, complementada com uma alusão etimológica a respeito da forma Μενέλας, de autoria desconhecida, embora frequentemente atribuída a Alcman (vd. *EM* 579. 19: Μενέλας· Μενέλας τε κ' Ἀγαμέμνων).

<sup>315</sup> Vd. *schol. Ven. A et min. Hom. A 7*: Ἀγαμέμνων κατὰ μὲν Ὅμηρον Ἀτρέως τοῦ Πέλοπος, μητρὸς δὲ Αἰρόπης, κατὰ δὲ Ἡσίοδον Πλεισθένης. Apesar de não se tratar de um poeta lírico, Hesíodo exprime-se em verso, pelo que deverão considerar-se, neste capítulo respeitante à poesia, as alusões a Agamémnon. Embora fragmentária, deve ponderar-se a referência ao *nostos* do chefe aqueu. Denota-se uma elevação face ao comportamento tradicionalmente insolente do herói. Ao contrário de outros (e.g. Diomedes, Nestor, Menelau), resolvera, no final do conflito troiano, permanecer um pouco mais e reverenciar Atena. Esse motivo levaria, aliás, a deusa a promover a dissensão entre os dois irmãos (Ἀθηνᾶ Ἀγαμέμνονα καὶ Μενέλαον εἰς ἔριν). Subsequentemente, Hesíodo, um poeta que continua a referir Agamémnon por um dos seus epítetos homéricos (Procl. *Chr.* 2: ἀναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων; *schol. E. Tr.* 31: κρείων Ἀγαμέμνων), reporta, de forma sumária e linear, o sucedido com o herói, apesar dos intuitos preventivos da sombra de Aquiles. Reporta o autor, sem mais explicações, o assassinato (ἀναπέω) de Agamémnon, por Clitemnestra e Egisto; a vingança de Orestes, ao qual associa (τιμωρία) Pilades; e a chegada (sem que se saiba a causa da demora) de Menelau.

Maehler)<sup>316</sup>, que refere Menelau como filho de Plístenes (Πλεισθενίδας Μενέλαος), facto que se inscreve numa tradição pós-homérica, mediante a qual ambos os pelópidas eram filhos de Plístenes, ao invés de Atreu.

Porém, as intenções de Estesícoro não se ficavam pela figura individual de Agamémnon, mas estendiam-se à sua descendência, a começar com Orestes, com quem os espartanos deviam identificar-se, enquanto co-descendentes do rei<sup>317</sup>. Apesar de o testemunho de Estesícoro ser deveras fragmentário, urge retirar a análise possível e inseri-la no propósito nuclear do poeta. Assim acontece com o fragmento que reporta um sonho de Clitemnestra com uma serpente (fr. 219 *PMG*)<sup>318</sup>. No breve reconto não há notícia de que tenha sido um sonho enviado por deuses (cf. sonho de Agamémnon, capítulo 3), nem do momento do mito em que surgiu. De toda a forma, os elementos constantes podem ser interpretados como metafóricos e divinatórios. A cobra é Agamémnon, que enverga uma crista ensanguentada, em resultado das feridas de morte. No verso seguinte, a forma ἐφάνη suscita duas interpretações - ou a cobra ganha forma humana e revela a sua verdadeira identidade; ou dela brota descendência - Orestes<sup>319</sup>. Neste último entendimento, a cobra afigura-se como um veículo das Erínias, o mesmo é dizer, como um símbolo de justiça vingativa. Orestes personifica essa simbologia. Na sequência, irá assumir-se como rei, continuador da linhagem de Plístenes, episódio esse desenvolvido na tragédia.

<sup>316</sup> Vd. Wind 1971: 9-13; Hadjimichael, T. (2011), *Bacchylides and the emergence of the lyric canon*, tese Dout., London, UCL; Woodbury, L. (1969), "Truth and song: Bacchylides 3.96-98", *Phoenix* 23: 331-335; West, M. (1974), *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.

<sup>317</sup> Vem neste mesmo sentido a trasladação das ossadas de Orestes, encontradas em Tégea - especificamente em Tírea (Paus. 8.54.4) -, para Esparta, em 550 a.C. (vd. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 1.90-91), no seguimento de informações oraculares (Hdt 1.66-68, Philostr. *Her.* 8.1-8). Apesar de Esparta haver estabelecido com Tégea uma aliança, as relíquias de Orestes garantiam uma superioridade decorrente de Agamémnon. Vd. Mayor, A. (2001), *The first fossil hunters: paleontology in Greek and Roman times*, Princeton, Princeton University Press: 264-265.

<sup>318</sup> O motivo do sonho com uma serpente é aproveitado pelos três principais tragediógrafos. O mais próximo a Estesícoro fora Ésquilo. Neste (*Ch.* 549-550), Clitemnestra sonha com uma cobra, o que Orestes interpreta como representando a cobra a si próprio, prestes a matar a sua mãe. Sófocles (*El.* 417 sq.) imagina para Clitemnestra um sonho, não com uma cobra, mas com o seu marido morto e o anúncio do regresso de Orestes. Eurípides (*Or.* 618) apenas menciona que Clitemnestra teria sonhado com Agamémnon. Vd. Whallon, W. (1964), "Maenadism in the *Oresteia*", *HSPH* 68: 317-327; Viirtheim, J. (1919), *Stesichorus*, Leiden, Brill; Davies, M. (1969), "Thoughts on the *Oresteia* before Aischylos", *BCH* 93.1: 214-260; Flint Jr., W. (1922), *The use of myths to create suspense in extant Greek tragedy*, tese Dout., Concord, Rumford Press; Rocha, R. (2009), "Estesícoro entre épica e drama", *Phaos* 9: 65-79; Messer, W. (1918), *The dream in Homer and Greek tragedy*, New York, Columbia University Press.

<sup>319</sup> Se o arco de Apolo, que deveria garantir a defesa de Orestes face às Fúrias, pode entender-se como um devaneio da loucura, os escoliastas têm outro parecer. Na sua opinião (*schol.* *E. Or.* 268) tratava-se de uma faceta de intimidação literal, exposta por Eurípides, no seguimento de Estesícoro.

Ora, nessa tentativa de embelezamento e de elevação em torno de Agamémnon<sup>320</sup>, havia ainda que limar alguns aspectos. De facto, o mito que rodeia o Pelópida incluía um episódio de matricídio. Porém, Estesícoro centra a atitude de Orestes como um acto necessário de justiça e até de defesa pessoal, enfatizando os contornos nefastos de Clitemnestra, uma mulher infiel, desleal, ambiciosa e de instintos assassinos, não apenas para com o esposo, mas também em relação à prole (cf. Ar. *Ach.* 1162, sobre Orestes como *topos* de paroxismos). Pelos fragmentos de Estesícoro, depreende-se um retrato de Orestes como uma figura duplamente órfã. Desprovido de um protector paterno, depara-se ainda com um inimigo materno que consegue superar num acto de heroísmo, auxiliado por alguns coadjuvantes. Entre estes, Estesícoro (vd. fr. 218 *PMG* / *schol.* A. *Ch.* 733) individualiza e destaca o funcionamento de uma personagem tradicionalmente votada ao anonimato e ao esquecimento - a ama. O poeta faz questão de atribuir-lhe um nome com especial significado e importância para a história de Esparta: Laodamia<sup>321</sup>.

Já liberto das obrigações sociais por que se via condicionado Estesícoro, Íbico, um outro lírico um pouco posterior, revela-se aparentemente nada criterioso quanto à

<sup>320</sup> O aproveitamento de Agamémnon como uma figura representativa não fora um procedimento exclusivo de Estesícoro. Também Alceu reporta, na sua lírica, Agamémnon como bastião de uma linhagem aristocrática (fr. 70. 6-7 Goold / P. *Oxy.* 1234 fr.2): κῆνος δὲ γαῶθεις Ἀτρεΐδα[ν γάμῳ | δαπτέ]τω πόλιν ὡς καὶ πεδὺ Μυρσίλῳ, "Orgulhoso por ter desposado uma filha de Atreu, explorou os seus concidadãos, como havia feito com Mirsilo"). O poema de Alceu era político e as palavras aplicavam-se a Píto, um governador tirânico do século VI a.C., que contraiu matrimónio numa família aristocrática de Mitilene. De notar, no contexto em apreço neste trabalho, o carácter aristocrático reconhecido à linhagem dos Atridas, ainda que não se particularizem os seus nomes. Vd. Thompson, D. (1988), *Swans and amber: some early Greek lyrics*, Toronto, ASCSA: 17-18; Dale, A. (2011), "Alcaeus on the career of Myrsilos: Greeks, Lydians and Luwians at the East Aegean-West Anatolian interface", *JHS* 131: 15-24.

<sup>321</sup> Outros autores atribuem nomes distintos à ama de Orestes, ainda que, na maior parte dos casos, não se vislumbrem razões aparentes para as suas escolhas: Arsínoe para Píndaro (*P.* 11.17); Cilissa para Ésquilo (*Ch.* 731. Cf. *Schol.* A. *Ch.* 733). Pausânias (10.9.5) menciona uma figura com essa denominação, filha do rei dos lacedemónios - Amiclas - e dá-a como mãe de Trifílio, herói arcadiano, epónimo dos trifilianos, povo anexado pelos Espartanos no século VII a.C. Mediante esta versão mítica, as duas facções estariam unidas por laços familiares, uma vez que Trifílio era neto do rei dos lacedemónios, Amiclas. A utilização de Laodamia por Estesícoro transforma a ama numa figura nacional encarregada de salvar Orestes, detalhe importante para o autor. Já Píndaro, que se dirigia a uma assistência tebana, e Ésquilo a um público ateniense não se viam certamente obrigados a explorar essa mesma opção. Contrariamente a Ésquilo, que dá um nome servil à ama, Píndaro opta por um nome heróico. O escoliasta de Píndaro assinala o facto, apresentando uma posição diversa - a de Ferécides, que designa a ama por Laodamia (*Schol.* Pi. *P.* 11.25: *de Orestis nutrice*: Φερεκύδης Λαοδάμειαν λέγων αὐτήν, τὸν ταύτης φησὶ παῖδα ἀνηρῆσθαι ὑπὸ Αἰγίσθου, νομιζόμενον Ὁρέστην εἶναι. τὸν δὲ Ὁρέστην ἐκκλαπέντα, εἶναι τριῶν ἐτῶν, ὡς Ἡρόδοτος ἐν Πελοποννησίῳ). Uma nota, em latim, de Sturz, F. ed. (1824), *Pherecydis Fragmenta*, Lipsiae, svmtv Cnoblochii: 210 refere ainda a substituição da figura da ama por uma personagem feminina fraternal - Electra. Ademais, o cuidado de Píndaro ao introduzir este nome na ode (*P.* 11.17), perante uma assembleia que não teria conseguido identificá-la de imediato. Assim, Arsínoe surge entre a morte de Agamémnon e Clitemnestra, o que antecipava a sua acção, descrita apenas no verso seguinte. Vd. Lloyd-Jones, H. com. (1970), *Aeschylus. Oresteia*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press: 124.

mitologia. Como tal, trata (fr. 282.31-32 *PMG*) Agamémnon, sem distinção, ora como filho de Atreu (Ἀτρεὺς ἐσ[θλοῦ] παῖς ἐκ π[ατρός]), que classifica positivamente, como 'bom' (ἐσθλός); ora como um plisténida (Πλεισθενίδας βασιλεύς)<sup>322</sup>. O patronímico junta-se à consideração seguida na tragédia esquiliana (vd. A. *Ag.* 1569). Além da inconsistência, convém realçar uma indecisão do autor em ater-se apenas à tradição, ou, em alternativa, prosseguir uma linha, de certo modo inovadora, iniciada por Estesícoro.

Noutra alusão pontual a Agamémnon, destaca-se, em Íbico (fr. 282 *PMG*), um propósito cuja dimensão o poeta cuida em delimitar e restringir, face à abordagem épica dos acontecimentos. Ainda assim, faz referência a uma empresa, saída de Argos, contra a rica cidade de Tróia. Depreende-se existir um objectivo (recuperação de Helena) e uma quebra dos preceitos de hospitalidade, a julgar pelo epíteto atribuído a Páris (ξειναπάταν Πάριν).

Apesar de o propósito do autor não se limitar à listagem de figuras e heróis envolvidos no conflito, importa considerar três versos em especial, relativos a Agamémnon. Deles destaca-se uma apresentação da personagem com contornos ideológicos e através de termos e expressões linguísticas em tudo similares ao retrato geral disponibilizado pela tradição, nos Poemas Homéricos. Assim, Agamémnon surge mencionado através da acumulação de epítetos e de patronímicos. É contemplado enquanto chefe da expedição (ἀρχός) e líder de tropas (ἄγος ἀνδρῶν), atributos que seguem a vertente tradicional. Recebe igualmente destaque pelo seu poder, donde κρείων Ἀγαμέμνων (fr. 282.20 *PMG*). O encargo, todavia, tal como se entendia na tradição épica, não lhe valia o título de mestria no desempenho bélico (fr. 282.32 *PMG*: πρ[οφ]ερέστατος), reconhecido pelo poeta em Aquiles.

No decurso temporal, não apenas a época arcaica se ocupou da viagem dos Aqueus, liderada por Agamémnon, rumo a Tróia, no intuito de recuperar Helena. Também a época helenística se debruçou sobre esse mesmo *topos*. Importa, por conseguinte, avaliar a forma de tratamento, começando por focar o contributo proporcionado pelo *Hino a Ártemis*, de Calímaco. Porque a composição pretendia homenagear a deusa, o nome de Agamémnon surge tão só à laia de exemplo

<sup>322</sup> Vd. Steiner, D. (2005), "Notes and Discussions: Nautical Matters: Hesiod's *Nautilia* and Ibycus Fragment 282 *PMG*", *CPh* 100.4: 347-355; Woodbury, L. (1985), "Ibycus and Polycrates", *Phoenix* 39.3: 193-220; Blondell, R. (2010), "Refractions of Homer's Helen in Archaic Lyric", *AJPh* 131.3: 349-391; Davies, M. (1986), "Symbolism and Imagery in the Poetry of Ibycus", *Hermes* 114.4: 399-405; Barron, J. (1984); John P. "Ibycus: Gorgias and other poems", *BICS* 31. 1: 13-24.

ilustrativo da capacidade de Ártemis em sustentar os ventos necessários à navegação das embarcações aqueias que partiam para Tróia, em fúria (θυμωθείσαι), no intuito de resgatar Helena. Ainda assim, há notícia de que Ihe havia dedicado a direcção do navio (*Dian.* 228-230: σοὶ δ' Ἀγαμέμνων | πηδάλιον νηὸς σφετέρης ἐγκάτθετο νηῶι | μείλιον ἀπλοΐης), para contornar o momento em que a deusa os privou de ventos (ὅτε οἱ κατέδησας ἀήτας). Todavia, a matéria é linear e não disponibiliza quaisquer elementos que permitam tecer ilações acerca da figura de Agamémnon, uma vez que o texto não estabelece um nexo de causalidade entre o acto agraciador do líder e a atitude da deusa, aprisionando os ventos necessários à navegação.

De forma similar, Teógnis inclui uma referência pontual ao chefe grego, aquando da invocação, nas suas *Sentenças* (11-12). Ao dirigir-se a Ártemis, referencia Agamémnon, como havendo-lhe quicá consagrado<sup>323</sup> uma estátua, quando partiu para Tróia com os seus navios (ἦν Ἀγαμέμνων | εἶσατ', ὅτ' ἐς Τροίην ἔπλεε νηυσὶ θοῆς). Esta alusão a Agamémnon, como figura reverenciadora, aponta para um episódio que a tragédia não desenvolve, contrariamente ao reforço de uma imagem de insolência e ao destaque do sacrifício expiatório como forma de justiça (vd. *A. Ag.* 110 *sq.*; *E. IA* 90, *IT* 15). Pelo contrário, será um comportamento inverso que virá a marcar a relação de Agamémnon com a deusa. Com certeza o conhecimento generalizado do mito, à época, permitiria completar as informações em falta, designadamente a causa da ira de Ártemis e as consequências da falta de ventos. A tragédia seria muito mais pródiga na apresentação de dados.

### 4.3. Píndaro, *Pítica XI*

Um autor incontornável para a análise de Agamémnon na lírica grega é Píndaro<sup>324</sup>. Apesar de não constituir o assunto basilar da composição em análise, a

<sup>323</sup> A propósito do sentido de εἶσατ', vd. Davies, J., Elton, C. (1856), *The works of Hesiod, Callimachus, and Theognis*, London, Henry G. Bohn: 217-218, n.7, onde se refere que, por cima da forma verbal, num manuscrito que o comentador não identifica, encontrar-se-ia a referência *cognouit*. Todavia, não existe nenhuma afirmação contundente que reporte Agamémnon como tendo erigido um templo em honra de Ártemis, contrariamente ao que sucede com outras figuras, de entre as quais Preto, que, segundo Call. *Dian.* 233, Ihe dedicou dois templos: τοὶ Προΐτός γε δύο ἑκαθίσσατο (cf. a localidade de Lusi, Paus. 8.18.8). De notar, ainda assim, que o poeta também utiliza, para o efeito, uma forma (composta) do mesmo verbo - ἵζω.

<sup>324</sup> Vd. Newman, F. (1979), "The Relevance of the Myth in Pindar's Eleventh *Pythian*", *Hellenica* 31: 44-64.

imagem traçada pelo autor reveste-se de notória importância, tanto mais que não se trata de uma composição fragmentária.

A décima primeira ode pítica de Píndaro<sup>325</sup> destina-se a celebrar a vitória de Trasideu nos Jogos, em 474 a.C. Para melhor expressar o valor reconhecido ao vencedor, o poeta faz questão de enunciar um catálogo de vitórias obtidas por Trasideu<sup>326</sup>. O facto denunciava o reconhecimento do filho como um prolongamento do seu progenitor. O mesmo equivale a constatar que um descendente representa uma forma de herança 'invertida', isto é, constitui um legado de nobreza paterna, enquanto continuador de feitos. Mostra-se, assim, capaz, não apenas de reproduzir, mas também de superar os da geração precedente e, enquanto tal, apresenta-se como motivo de orgulho genético (58: εὐόνυμος). Este aspecto ganha relevo para o objectivo desta tese, na medida em que Píndaro, numa habilidade estrutural, aproveita o cenário em que Trasideu obteve a vitória, descrito como "os ricos campos de Pílates<sup>327</sup>" (15: ἐν ἀφνεαῖς ἀρούραισι Πυλάδα), para introduzir a figura de Orestes<sup>328</sup> no seu poema, partindo dos laços de amizade que ligavam ambos os heróis<sup>329</sup>. Considerando o mito na sua totalidade, torna-se possível referir que Pílates não é mais do que um elemento de transição, uma figura menos do que secundária, pois, apesar de relacionado com Orestes, engrandece aos olhos de Píndaro. De facto, o autor deixa sugerida a autonomia e o voluntarismo de Orestes em levar e cabo a vingança. O episódio mitológico em causa afigura-se como um paradigma, cuja conexão com o propósito que justifica o louvor de Píndaro se revela deveras ténue e

<sup>325</sup> Vd. Fennell, C. (1879), *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, Cambridge, Cambridge University Press; Gildersleeve 1890: 357-363; Schroeder, O. (1922), *Pindars Pythien*, Berlin/Leipzig, Teubner: 100-110; Froidefond C. (1989), *Lire Pindare*, Namur, Société des Etudes Classiques; Gasper, C. (1900), *Essai de chronologie pindarique*, Brussels, H. Lamertin: 113-116.

<sup>326</sup> Trasideu venceu dois Jogos Píticos: no vigésimo oitavo (celebrado em P. 11), entre os παῖδες e no trigésimo terceiro, entre ἄνδρες (*schol.* Pi. P. 11).

<sup>327</sup> Píndaro aproveitou a figura de Pílates para efectuar a transição de matérias, recuperando da épica não homérica a sua associação a Orestes (vd. Procl. *Chr.* 2), facto que teria prosseguimento na tragédia.

<sup>328</sup> A introdução de Orestes no poema parece ter sido de certo modo forçada, na medida em que a sua ligação ao tema prima por, à primeira vista, parecer débil e circunstancial. Porém, na realidade, o *topos* comparativo veio a demonstrar a sua pertinência e importância, como se conclui ao longo deste capítulo. De salientar, aliás, o facto de o mito não ser introduzido logo nos momentos iniciais da composição (vd. Pi. O. 6.29, P. 10.31, N. 4.25, 9.11), a propósito da vitória alcançada pelo atleta. Com efeito, surge após o louvor do feito atlético alcançado e não partilha com esse episódio nenhum aspecto em particular. Vd. Egan, R. (1983), "On the Relevance of Orestes in Pindar's Eleventh Pythian", *Phoenix* 37.3: 189-200; Hubbard, T. (2010), "Pylades and Orestes in Pindar's Eleventh Pythian: The Uses of Friendship", in Mitsis, P., Tsagalis, C. eds., *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, Berlin/New York, De Gruyter: 187-202. Cf. Fraenkel, E. (1972), "Pindaro senza lacrime", *Belfagor* 27: 78-96.

<sup>329</sup> Vd. Currie, B. (2005), *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, Oxford University Press.

até mesmo aparentemente<sup>330</sup> circunstancial, o que dificulta a unidade do poema. Contudo, seria demasiado simplista e até erróneo julgar Píndaro na sua declaração de desvio e incompetência (38-40), na realidade tão só um recurso estilístico. De facto, o poeta soube gerir a informação relacionada com a casa de Trasideu, interrompendo-a quando não se tornava oportuno e seria até constrangedor continuar a desenvolvê-la, e retomando-a para expor a lição. Afinal, o poema ultrapassava a mera classificação de 'eulogio', alargando-se as suas implicações para o âmbito político, com a defesa de um estado mediano<sup>331</sup>.

Porque continua a suscitar dúvidas a data de composição desta ode, não fica clara a verdadeira importância que terá exercido para o aproveitamento do mito na cena trágica<sup>332</sup>. Inegáveis são, ainda assim, os motivos recorrentes, tanto neste epinício, como na *Oresteia* esquiliana, apresentada a público em 458 a.C.

Destacam-se, no momento mitológico da ode, aspectos como a condenação da infidelidade conjugal, classificada como 'a coisa mais odiosa' (ἔχθιστος); o carácter incontido, incontrolável e maledicente do 'boato' popular; o enaltecimento do autocontrole e de uma moderação ou *áurea mediania* social<sup>333</sup> (μεσότης. Vd. 52: τὰ μέσσα; A. *Eu.* 529: μέσῳ), por oposição a uma tirania insolente<sup>334</sup> (53. Cf. A. *Eu.* 533), promotora de um cenário de conflito, visível nos comentários populares (*P.* 11.28; A. *Ag.* 447-455). Quanto ao *topos* da infidelidade, lançado a propósito de Clitemnestra e de Agamémnon, dá largas a um trajecto rumo a uma reflexão de cariz mais alargado. Poderia, em essência, relacionar-se com um alegado episódio de adultério cometido por um amigo do atleta vitorioso, com uma mulher de elevada posição social. Caluniosamente imputada tal acusação pela voz popular (*Pi. P.* 11.28: κακολόγοι δὲ πολῖται), fora condenado à morte pelo governo de Tebas (vd. *P.* 11.25). O caso receberia vingança por parte da família de Trasideu, após a queda da tirania, facto que justificava a referência a Orestes-vingador. Curioso, ainda assim, que se

<sup>330</sup> Vd. Bowra, C. (1936), "Pindar, Pythian XI", *CQ* 30: 129-141.

<sup>331</sup> Vd. Gildersleeve 1890: 357-363.

<sup>332</sup> Vd. Farnell (1930), *The Works of Pindar. Translation in Rhythmical Prose with Literary Comments*, London, Macmillan; Finglass, J. ed. (2007), *Pindar: Pythian Eleven*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>333</sup> Vide o conjunto de referências a Priamo, Egisto, Orestes e Agamémnon representando exemplos de figuras de elevada condição social, mas de sorte nefasta.

<sup>334</sup> A propósito do contraste entre ἡσυχάζων (*Ion* 601) e ἡσυχᾷ νεμόμενος (*Pi. P.* 11.55b), vd. Young, D. (1968), *Three odes of Pindar: A literary study of Pythian 11, Pythian 3. and Olympian 7*, Leiden, Brill Archive: 1-26; Norwood, G. (1945), *Pindar*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press: esp. 117-137; Burton, R. (1962), *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*, Oxford, Oxford University Press: 60-77.



aproveite uma ocasião feliz para recordar eventos pesarosos<sup>335</sup>. Porém, seguindo esta possibilidade interpretativa, Píndaro representa o ponto de vista, não da mulher traída, mas de Agamémnon, vítima de uma mulher traidora. De outra forma, se entendida uma desculpabilização da infidelidade conjugal de Clitemnestra poderá ficar a dever-se a um suposto interesse em alguma mulher de Tebas, por parte de Trasideu ou do seu pai; talvez a família do vencedor dos Pítios tivesse sido condenada ao exílio por um governo tirânico. Prosseguindo o raciocínio, num plano político-social, compreende-se que se advogue uma escolha pela moderação, capaz de garantir felicidade (53: ὄλβος), ao invés do despotismo exacerbado. Em todo o caso, constata-se uma ligação entre a prosperidade (ὄλβος) e a inveja (φθόνος. Cf. 29; A. Ag. 471, 833). Esse constitui, aliás o mote que serve de lema nesta ode e justifica a inclusão do mito: ἴσχει τε γὰρ ὄλβος οὐ μείονα φθόνον, "A prosperidade traz inveja não pequena". Estas alusões de carácter geral poderiam ter aplicação, tanto no contexto específico da ode, como numa acepção mais abrangente. Ora, no âmbito restrito da ode, convinha, apesar do rol de vitórias pessoais e familiares, evitar uma atitude de soberba e insolência, pautando-se pelos exemplos positivos de Iolau, filho de Íficles, bem como de Castor e Polideuces, descendentes divinos (59-64). Numa apreciação mais alargada, tais aspectos seriam passíveis de aplicar-se a um governo tirânico em particular, ou até às invejas dos companheiros tebanos de Píndaro, que faziam sentir-se sobre os seus sucessos. Afinal, fora um poeta acolhido na corte do tirano Hierão de Siracusa. Outra hipótese seria uma reminiscência de uma antiga tirania de Tebas (cf. Th. 3.62.3)<sup>336</sup>. Também em alternativa, quiçá a interpretação do mito prende-se com uma possível alegoria da terceira guerra messénica (464-459 a.C. entre Messénia e Esparta. Cf. Paus. 3.1.4-5, 3.2.6, 3.3.1-5, 3.7.4-6, 3.11.8, 3.13.1-2). Neste entendimento, Agamémnon correspondia, na sua ascensão e queda, à vitória e derrota do general espartano, Pausânias; Clitemnestra, aos periecos; Orestes<sup>337</sup>, aos hilotas; Pílates, aos aliados (dórios)<sup>338</sup>. Numa contextualização política do poema, entendia-se uma mensagem de vingança

<sup>335</sup> Vd. Fennell 1879: 250-257.

<sup>336</sup> Vd. Hornblower 2004.

<sup>337</sup> Vd. Egan 1983: 189-200.

<sup>338</sup> Para correspondências distintas, vd. Mezger, para quem Clitemnestra corresponde a Pausânias; Agamémnon a Mardónio, que depôs todos os tiranos (cf. Hdt. 6.43.3); Egisto a Atenas; Ifigénia a Leónidas. Vd. Mezger, F. (1866), *Disputationes Pindaricae*, Curiae Regnit, Mintzel.

justificada de Tebas, derrotada por Atenas<sup>339</sup>. Eis que uma apresentação positiva da figura de Orestes, epitetado de lacedemónio (Λάκωνος)<sup>340</sup>, na medida em que haveria de ser rei de Esparta (cf. Paus. 2.18.6: Ὁρέστης Λακεδαιμονίων), se apresentava fulcral, sobretudo perante uma audiência tebana que ouvia a ode<sup>341</sup>.

No particular, verificam-se similitudes entre a lírica de Píndaro e a tragédia<sup>342</sup>, no tratamento de certas figuras. Designadamente, Orestes surge como vingador do pai<sup>343</sup>. Não se vislumbram quaisquer conotações relativas à morte do rei. Ainda assim, pela descrição masculinizada de Clitemnestra, bem como pelo instrumento utilizado, conclui-se que, embora doloso, o assassinato correspondeu, *mutatis mutandis*, a um cenário bélico invertido. Na realidade, o espaço é doméstico e o guerreiro inimigo substituído por uma esposa possante, capaz de manejar, de forma letal, uma espada de bronze (P.20: πολιῷ χαλκῷ). A responsabilidade pela morte do guerreiro recai mormente sobre Clitemnestra, referida, quer por Píndaro quer por Ésquilo<sup>344</sup>, como uma mulher robusta e enganadora (18: χειρῶν ὕπο κρατερᾶν ἐκ δόλου δυσπενθέος), sem se mostrar temente aos deuses (22: νηλῆς γυνά), no primeiro autor; e δύσθεος γυνά, no segundo (A. Ch. 46). Esta perspectiva liberta Orestes de uma simples conotação pejorativa<sup>345</sup>, enquanto matricida, e nobilita-o,

<sup>339</sup> Pode entender-se a alusão a Castor e Pólux, na ode laudatória de Trasídeu de Tebas (P. 11.61), como a manifestação da esperança numa aliança entre Tebas e Esparta, para conseguir libertar-se de Atenas. Vd. Instone, S. (1986), "Pythian 11: did Pindar err?", *CQ* 36: 86-94.

<sup>340</sup> Sobre uma ligação de Orestes a Tebas, deverá notar-se um fragmento deveras corrompido, de autoria incerta, ainda que atribuído a Corina (PMG 690), autora de datação controversa. De toda a forma, a presença do título ΟΡΕΣΤΑΣ, juntamente com a referência χορὸς ἀν' ἐπτάπουλον, mais adiante, sugere tratar-se de um poema composto para um público tebano, donde o ponto de contacto com a undécima ode de Píndaro. Pelo texto de Píndaro e de Corina, depreende-se a existência de uma conexão de Orestes com Tebas, o que justificava o interesse que a alusão do seu mito tinha para os tebanos. Vd. West, M. (1990), "Dating Corinna", *CQ* 40.2: 553-557; Pòrtulas Ambròs, J. (2005), *Corinna de Tànagra. Testimonis i fragments*, Barcelona, Fundació Bernat Metge: 79-80, n.45; Coppola, G. (1931), *Introduzione a Pindaro*, Roma, L'Universale.

<sup>341</sup> Vd. Sandys 1915: 296-305; Bundy, E. (1962), *Studia Pindarica*, Berkeley, University of California Press; Finglass, P. ed. (2007), *Pindar Pythian Eleven. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>342</sup> Vd. Finley Jr., J. (1966), *Pindar and Aeschylus*, Cambridge, Harvard University Press.

<sup>343</sup> A julgar por Corina (fr. 690 PMG), é possível conceber que Orestes tivesse ligações a Tebas. Vd. West, M. (1970), "Corinna", *CQ* 20.2: 277-287; Collins, D. (2006), "Corinna and Mythological Innovation", *CQ* 56: 19-32.

<sup>344</sup> Vd. Herington, J. (1984), "Pindar's Eleventh Pythian Ode and Aeschylus' Agamemnon", in Gerber, D. ed., *Greek Poetry and Philosophy*, California, Chico: esp. 137-146.

<sup>345</sup> A tonalidade pejorativa é transmitida por Píndaro, não apenas através do plano semântico, mas também pelo reforço conseguido pela exploração de aliterações, designadamente pelo carácter ominoso das sibilantes e pelas oclusivas surdas [p], [t], [k] e grupos aspirados correspondentes.

Por outro lado, Píndaro condiciona a formulação de juízos de valor a respeito das várias figuras do mito, através da sintaxe que utiliza. Não deverá, pois, entender-se como uma mera casualidade que os nomes Orestes, Cassandra e Agamémnon surjam em forma de complemento directo, sofrendo as acções de Clitemnestra, donde as formas verbais φονευομένου (P. 11. 17) e πόρευσ' (P.11.21). Diferentemente, a Arsínoe e a Clitemnestra é reconhecida a iniciativa de acções: defensiva - ἄνελε

transformando-o num instrumento necessário de justiça, não apenas na esfera particular, face a um pai assassinado, mas socialmente, para com um monarca guerreiro. Nessa prossecução de um ditame divino, para o qual recebera a ajuda de Ares (36), Orestes mata a figura apresentada como assassina de seu pai - Clitemnestra, que era cumulativamente a sua mãe. Além disso, vítima Egisto, o amante, cuja funcionalidade e verdadeiras intenções não são desenvolvidas por Píndaro (37). Este desenrolar de acontecimentos retrata não um dissídio entre os planos humano e divino, mas a apresentação meritória da divindade em cujo festival tebano<sup>346</sup> Píndaro apresentou a composição - Apolo Ismeno. Encontra-se em evidência a justiça apolínea, associada a um carácter aristocrático (cf. o aproveitamento posterior, Call. *Ap.*9-10) e conotada como harmoniosa, íntegra. Justifica-se, assim a ausência de Apolo com essa imagética pacífica e a presença de Ares, enquanto divindade marcada pela violência, no auxílio efectivo aos actos homicidas de Orestes<sup>347</sup>.

Outros motivos surgem também contemplados por Píndaro e Ésquilo, sem que tal contribua para uma asserção da sua cronologia relativa e capacidade inventiva: o *topos* concernente a Ifigénia e o motivo do adultério (22-23). Ambos são alvitados como possíveis causadores da atitude nefanda de Clitemnestra. Embora o poeta não apresente explicitamente a sua preferência, é possível concluir que estava mais inclinado para a segunda opção. Com efeito, a primeira hipótese denotava Clitemnestra enquanto portadora de qualidades maternas, por excelência. Nesse

---

(P.11.18), no primeiro caso; e atacante - πόρευς' (P.11.21), no segundo. Quando a apresentação do mito começa a desenvolver-se, surgem outras figuras. Ifigénia é apresentada através de um participio como uma vítima consumada - σφαγθεῖσα (P.11.23), cuja instrumentalização poderia justificar a atitude irada (βαρυνάλαμον χόλον) de Clitemnestra (P.11.23: ἐκνίσεν [...] ὄρσαι). A outra hipótese apontada como causa possível para os assassinatos de Clitemnestra vitimizavam-na, donde empregarem-se formas verbais médio-passivas, como δαμάζομεναι (P. 11.24) e κοῖται (P.11.25). Depois da ponte gnómica que o autor promove, recupera-se o mito (P.11.31), com figuras já conhecidas e outras aludidas pela primeira vez, como Estrófilo, Egisto, Ares, Atreu, Helena, mas com uma tonalidade distinta, dominando as formas verbais activas, ainda que pejorativas. Assim, relacionam-se com Agamémnon θάνεν e ἵκων. Associam-se à sua acção as destruições de Tróia e Cassandra (ὄλεσσε, πυρωθέντων, ἔλυσε). Orestes, por seu turno, parece ganhar força e autodeterminação. No fundo, o percurso de Orestes é o inverso de Agamémnon. De facto, o pai saiu de casa, efectuou ataques, regressou e viu-se vencido. Orestes, por seu turno, parte de uma situação desfavorável, parte em refúgio (ἐξίκετο), regressa e vence, qual guerreiro auxiliado por Ares, a facção atacante. Assim, fica implícito um *nostos*, período em que decorre a sua transformação (P.11.36: ἀλλὰ), de vítima, a agente (πέφνεν, θῆκε). Vd. Stockert, W. (1969), *Klang figuren und Wortresponzen bei Pindar*, Vienna, Notring.

<sup>346</sup> Vd. Bernardini, P. (1989), "Il proemio della *Pitica* XI di Pindaro e i culti Tebani", in Beister, H., Buckler, J. eds., *Boiotika*, Munich, Editio Maris: 39-47.

<sup>347</sup> Vd. Athanassaki, L. (2009), "Apollo and his Oracle in Pindar's Epinicians: Poetic Representations, Politics, and Ideology", in Athanassaki, L., Martin, R., Miller, J. eds., *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*, Athens, European Cultural Centre of Delphi: 405-471.

sentido, ainda sofrida pela morte de Ifigênia, tornava-se uma vingadora. Todavia, a lascívia<sup>348</sup> que a caracterizava, na segunda hipótese formulada pelo autor, mostrava coerência com dois aspectos essenciais da trama. Por um lado, na necessidade de Píndaro em referir a ama e o seu papel defensivo, em relação ao comportamento nada maternal de Clitemnestra. Por outro, na apresentação positiva de Orestes. Nela não existe nenhuma alusão explícita a um suposto *nostos*. Sendo consistente com a opção que predomina no seu poema, o autor proporciona duas formas de gerir a hospitalidade<sup>349</sup>. Por contraste com o comportamento de Clitemnestra, em particular no acolhimento nefando de Cassandra<sup>350</sup>, é possível concluir pelo carácter aprazível das relações de *xenia* estabelecidas intergeracionalmente<sup>351</sup>, com o velho Estrófiio (Pi. P.11.34-35: ὁ δ' ἄρα γέροντα ξένον | Στρόφιον ἐξίκετο, "então ele [Orestes] foi para junto do velho anfitrião Estrófiio") e também, na mesma faixa etária, com

<sup>348</sup> Contrariamente ao exposto em Hes. fr. 67 Goid, segundo *schol.* E. Or. 279, Píndaro não reproduz uma versão apresentada por Estesícoro e Hesíodo, que, de certa forma, justificava e desculpabilizava o comportamento lascivo de Clitemnestra e Helena. Para Estesícoro (fr. 223 PMG; *schol.* E. Or. 249), uma falta de reverência (ἐπιλανθάνομαι) de Tíndaro a Afrodite teria causado a ira divina, que recaía sobre as suas filhas, levadas a casarem-se duas e três vezes e a abandonarem os seus esposos (διγάμους τε καὶ τριγάμους καὶ λειψάνδρους). Hesíodo, por seu turno, alega a inveja divina (φθόνος θεῶν) para explicar os maus designios. Além do mais, concretiza com Timandra, que abandona (προλιποῦσα) Equémon por Fileu; Clitemnestra, que deixa (προλιποῦσα) Agamémnon por um parceiro pior - Egisto; e Helena, que deixa Menelau. Na sua exposição, Hesíodo (fr. 93 Rzach) não teria seguido, de acordo com o testemunho do escoliasta, a ordem dos acontecimentos. Ainda assim, Agamémnon poderia ter-se acautelado relativamente a Clitemnestra, enquanto participante de um comportamento familiar libidinoso. Não obstante, constata-se, embora sem mais desenvolvimento, que Agamémnon, epitetado de 'divino', era superior a Egisto (ὥς δὲ Κλυταιμνήστρη προλιποῦσ' Ἀγαμέμνονα δῖον | Αἰγίσθῳ παρέλεκτο καὶ εἴλετο χεῖρον' ἀκοίτην, "Também Clitemnestra abandonou o divino Agamémnon, fica com Egisto e escolhe um pior parceiro"). Todavia, não há informações adicionais respeitantes à forma ou às consequências referentes à 'troca' de parceiros de Clitemnestra. Muito menos ficam sugeridas quaisquer outras motivações para o comportamento de Clitemnestra. Vd. Woodbury, L. (1967), "Helen and the Palinode", *Phoenix* 21.3:157-176.

<sup>349</sup> Sobre a hospitalidade, em Píndaro, cf. Pi. O.1.14-17, 103-105, a propósito de Tântalo como exemplo negativo. Vd. Hubbard, T. (1985), *The Pindaric mind: a study of logical structure in early Greek poetry*, Leiden, Brill: esp. 156-158.

<sup>350</sup> A vitimização de Cassandra é reforçada pelo destaque dado à sua inocência, através do termo κόραν. Porém este vocábulo deve atribuir-se a uma donzela virginal, situação em que não se encontra Cassandra, afinal concubina de Agamémnon. Cf. Alc. fr. 298 Voigt. Vd. Bremer, J., Erp, A., Kip, T., Slings, S. (1987), *Some recently found Greek poems: text and commentary* 99-102, Leiden, Brill: esp. 97. Quando Cassandra é referida na ode de Píndaro, assiste-se a uma confluência de três *topoi*, a saber, a infidelidade conjugal, os prémios de guerra e a *xenia*. A questão da infidelidade fica ambígua, entre, por um lado, a motivação de uma esposa traída, face à infidelidade de Agamémnon com Cassandra; por outro, a própria infidelidade de Clitemnestra, com Egisto. Embora a presença de Cassandra e o relacionamento extramarital se justificassem de forma honrosa para Agamémnon, na medida em que assinalava a sua *arete* bélica, Píndaro não destaca essa vertente laudatória. Pelo contrário, opta por acentuar o cariz negativo de Clitemnestra, que se apresenta como paradigma de uma facção nefasta de mulheres. De facto, não é meramente casual que se anteceda a colocação das duas hipóteses da funcionalidade de uma ama, cuja importância na acção justificava que se individualizasse com um nome próprio e que se aproveitasse como uma aliada e uma figura quase-materna de substituição, o que serve ao engrandecimento de Orestes, como um vencedor heróico e, acima de tudo, um homem com missão, digno de colocar-se num epínicio.

<sup>351</sup> Note-se a distinção vincada entre γέροντα e νέα, tendo no seu meio o elemento de ligação - ξένον.

Pisístrato. É possível, neste ponto, estabelecer-se um paralelo entre Orestes, que goza de uma boa recepção e hospitalidade fora de casa (junto a Estrófilo) e, no seu regresso, procede à vingança, sob o auspício de Apolo. Assim também Trasídeu tivera uma boa experiência fora da sua pátria e, no seu *nostos*, é aclamado pela vitória obtida. Porém, Píndaro escolhe não promover de forma clara estas aproximações. Antes engrandece o feito de Orestes, afinal apenas apoiado por uma ama e um velho. De toda a forma, não era esse aspecto o ponto de contacto que o poeta promovia relativamente a Trasídeu. Essa ligação efectuava-se, antes, pelas obras de Orestes, donde a necessidade de salientar uma visão positiva das mesmas. Considerando as informações disponibilizadas pelo autor em torno de figuras do núcleo familiar de Agamémnon, poderia, sob um primeiro olhar incauto, concluir-se por uma consideração positiva, porque vitimizadora, de Agamémnon. Contudo, tal estava longe de corresponder ao retrato veiculado pelo autor.

Na generalidade, é de notar o carácter breve da composição de Píndaro, a qual omite múltiplos aspectos desenvolvidos na tragédia, como uma maior diversificação de possíveis causas do assassinato de Agamémnon; ou a referência de Egisto na continuação do episódio Atreu/Tiestes; ou até o teor e as implicações dos relacionamentos extraconjugais do chefe-guerreiro. Existe, não obstante, espaço para entrar em pormenores, como a apresentação do nome da ama de Orestes - Arsínoe (17)<sup>352</sup>; a especificação do local do sacrifício de Ifigénia - Euripo (22); ou a referência ao reino de Agamémnon, em Amiclas (32). Embora não seja destacado pelo escoliasta, inscreve-se também, no rol de inovadores sobre assuntos mitológicos, Píndaro (32), que abandona a referência vaga e abrangente a uma região helénica, para focalizar uma cidade específica. Como tal, centra-se Amiclas, onde estaria tradicionalmente depositado o túmulo de Agamémnon (Paus. 3.19.6)<sup>353</sup>. No objectivo comum de afastar a proveniência de Agamémnon de Argos, as versões apresentadas por Estesícoro e Píndaro são diferentes. De facto, neste último autor, regista-se evolução de uma nova fase do mito, com um maior pormenor dos elementos apresentados. Retirando essa cumplicidade, os objectivos que motivavam

<sup>352</sup> Vide n. 321.

<sup>353</sup> Vd. Paus. 2.16.6: [Μυκηνῶν δὲ ἐν τοῖς ἐρειπίοις] τάφος δὲ ἔστι μὲν Ἀτρέως, εἰσὶ δὲ καὶ ὄσους σὺν Ἀγαμέμνονι ἐπανάκοντας ἐξ Ἰλίου δευπνίσας κατεφόνευσεν Αἰγισθος, "[Nas ruínas de Micenas] há o túmulo de Atreu, juntamente com as sepulturas de outros que regressaram de Tróia com Agamémnon e foram mortos por Egisto depois que lhes ofereceu um banquete". Conjugando estes últimos testemunhos, a associação de Agamémnon à região de Micenas e a Amiclas, em particular, era natural, na medida em que existiam outros antepassados da mesma família sepultados nessa mesma localização.

a referência a Agamémnon, eram distintos. Segundo Príamo, a morte de Agamémnon ocorre em Amiclas, o que aproxima diatopicamente o episódio da vingança a Orestes. Juntam-se mais elementos que não encontram aproveitamento na tragédia, como a presença de Orestes na altura do crime (vd. S. *El.* 11-14; E. *El.* 16-18, 148), ou a localização do reino de Agamémnon na Lacónia.

Em jeito de conclusão: Píndaro está longe de ser linear. Como tal, a sua exposição inicia-se *in medias res*. Mesmo assim, apesar de o espírito didáctico do autor justificar a inclusão de *gnomai* relativas ao carácter pernicioso da mulher infiel, representada por Clitemnestra, o desenvolvimento normal da acção é interrompido. Após haver sumariado os eventos provocados por Clitemnestra, o autor regressa à avaliação dos motivos que a teriam impulsionado, para, retrocedendo no tempo, introduzir novos dados. Assim, o sacrifício de Ifigénia, que, pela primeira vez, surge ligado à morte do comandante; o regresso de Agamémnon; para depois, mais detalhadamente, retomar o assassinato do líder grego. Desta feita, o retrato de Agamémnon não sairia incólume. Na verdade, não obstante Clitemnestra ter perpetrado o seu assassinato e o de Cassandra, Agamémnon é responsabilizado por haver trazido Cassandra consigo, possibilitando assim a morte da troiana. Não são, pois, de descurar referências como ἥρωος Ἀτρεΐδης (P. 11.31). Retoma-se a genealogia tradicional que dava conta de Agamémnon como filho de Atreu, optando Píndaro por não seguir Estesícoro. Mas, na realidade, não era seu intuito reabilitar a figura de Agamémnon, ainda que aludisse, pontualmente e sem desenvolvimento, à sua heroicidade, numa nota que se revela negativa para o Atrida. De facto, apenas deixa clara a sua responsabilidade pela morte de Cassandra, mas não pelo sacrifício de Ifigénia. A profetisa constitui um elemento concreto, representativo das destruições que o Atrida causara em Tróia, a título de recuperação de Helena. Embora não se adjective Agamémnon, a sua figura fica rodeada de uma série de formas pejorativas: ὄλεσσε (33), πυρωθέντων (33), ἔλυσε (34).

Em suma, o retrato de Agamémnon passível de extrair-se da ode de Píndaro é, indubitavelmente, negativo, o que não afecta os ramos do seu tronco familiar, o mesmo equivale a dizer, Orestes.

## **CAPÍTULO 5**

## Agamémnon sob o olhar da tragédia

### 5.1. Introdução

A figura de Agamémnon revelou-se um *topos* deveras profícuo para a cena trágica da época clássica. Enquanto tal, os diferentes aspectos que concorrem para a apreciação do herói serão analisados de acordo com os elementos disponíveis nas produções de Ésquilo, Sófocles, Eurípides<sup>354</sup> e também nos fragmentos desses mesmos tragediógrafos, assim como de outros *tragici minores*. Conjugam-se-ão elementos e perspectivas comuns, realçando-se diferenças das versões, assim como novos sentidos ganhos em contextos cronológicos distintos. As fontes em causa permitem também considerar as opiniões dos autores e, por extensão, da sociedade em que se inserem, a propósito das diversas temáticas que envolvem o Atrida *Maior*. Em virtude da amplitude do assunto, justifica-se o desenvolvimento, neste capítulo, de diversos módulos temáticos que, no seu conjunto, retratam o cariz multifacetado de Agamémnon, enquanto ἄναξ ('rei'), δεσπότης ('mestre, senhor'), Ἀτρείδης ('Atrida'), πτολίπορθος ('guerreiro/saqueador')<sup>355</sup>, πατήρ ('pai'), ἀνὴρ ('esposo'). A conjugação destas esferas de diferente natureza (heranças passadas e tempo presente; a dimensão pública e a esfera privada) numa única figura torna-a aparentemente contraditória. Porém, na cena trágica, o elemento que emerge e se destaca nesta combinação valoriza o domínio privado, que condiciona, de forma transversal, toda a existência do Atrida.

Na generalidade, o discurso trágico permite uma apreciação de Agamémnon num enquadramento mais humano; proporcionam-se elementos que favorecem um entendimento global da figura e contemplam-se dimensões que excedem o núcleo

<sup>354</sup> Ressalvem-se algumas intervenções alheias exercidas sobre obras de Eurípides, divulgadas *post mortem*, particularmente em *IA*. Vd. Cropp, M., Lee, K., Sansone, D. eds. (2000), *Euripides and Tragic Theater in the Late Fifth Century*, 24-25, Champaign/Illinois, Stipes Publishing; Norwood, G. (1920), *Greek tragedy*, London, Methuen: esp. 84-326; Kovacs, D. (2002), *Euripides. Iphigenia at Aulis*, Cambridge, Harvard University Press: 157; Willink, C. (1971), "The Prologue of *Iphigenia in Aulis*", *CQ* 21.2: 343-364; Gurd, S. (2005), *Iphigenias at Aulis - Textual multiplicity, radical philology*, Ithaca/London, Cornell University Press; Ribeiro Jr., W. (2010), "Os autores da Ifigênia em Aulide de Eurípides", *Codex* 2.2: 57-91; Wunsch, R. (1896), "Der pseudoeuripideische Anfang der Danae", *RhM* 51: 138-152; Tuilier, A. (1968), *Recherches critiques sur la tradition du texte d'Euripide*, Paris, Klincksieck; Valgiglio, E. (1956), "L'Ifigenia in Aulide", *Rivista di Studi Classici* 4: 179-202.

<sup>355</sup> Considere-se, a propósito da tríplice dimensão de rei, guerreiro e descendente de Atreu assumida por Agamémnon, a correspondência de outros tantos vectores de culpa, conforme pode inferir-se a partir da seguinte tirada coral esquiliana (*Ag.* 783-784): ἄγε δὴ, βασιλεῦ, Τροίας πτολίπορθ', | Ἀτρώος γένεθλον, "Eh, meu rei, saqueador de Tróia, descendente de Atreu".



bélico da épica<sup>356</sup>. Com efeito, por contraste com a epopeia, sobressai o aproveitamento preferencial dos aspectos mais individuais de Agamémnon, estendendo-se a várias figuras que circundam a sua esfera familiar, como Clitemnestra, Egisto, Orestes, Ifigénia, Electra, Menelau, Helena, no antes e no pós-guerra de Tróia. Avaliando-se os vários aspectos, torna-se possível estimar o comportamento de Agamémnon antes da partida e depois do regresso, tanto na esfera privada, como em diversas situações públicas.

O espólio trágico disponível suscita interpretações diferentes sobre uma tradição mitológica vetusta. Tal facto conduz ao surgimento de obras nas quais se denotam diferenças de gosto, de perspectiva, assim como a evolução política e cultural, que, no seu conjunto, condicionam rumos distintos nas tragédias de autores de um mesmo século pleno de mudanças - século V a.C. Convirá considerar o desenvolvimento do mito e a reflexão mais atenta sobre determinados aspectos, numa sequência, entre os diversos dramaturgos gregos de destaque e até no âmbito da obra de um mesmo autor. Receberá, por conseguinte, análise uma trajectória de continuidade, mas também de contraste e diferenciação entre obras integrais, desde a trilogia esquiliana (*Ag.*, *Ch.*, *Eu.*); aos dramas sofocleanos (*Aj.*, *El.*, *Ph.*); às versões euripidianas (*Rh.*, *Hec.*, *Supp.*, *El.*, *Tr.*, *IT*, *Hel.*, *Or.*, *IA*) e, com as devidas reservas, também extensiva aos fragmentos, nos quais tratamentos relativos a companheiros de armas ou subordinados do Atrida, como Palamedes ou Télefo<sup>357</sup>, se mostram igualmente ilustrativos. Detêm relevância, na abordagem dos *topoi* posteriores à contenda troiana, os diversos elementos indicadores e (ou) justificativos do assassinato, tais

<sup>356</sup> Porém, apesar das discussões acerca da sua autoria, E. *Rh.*, com um argumento inscrito no contexto iliádico, afinal, *mutatis mutandis*, uma doloneia dramatizada. A propósito da inscrição do *topos* bélico no contexto trágico, vd. Soares, C. (2007), "Eurípides, repórter de guerra", in Campos Daroca, F., López Cruces, F., Romero Mariscal, L. eds., *Las personas de Eurípides*, Amsterdam, Hakkert: 105-131; Soares, C. (1999), *O discurso do extracénico. Quadros de guerra em Eurípides*, Lisboa, Edições Colibri. Cf., a propósito da autoridade, Gregory 2005: 335. Vd. Anthon, C. (1877), *An English Commentary on the Rhesus, Medea, Hippolytus, Alcestis, Heraclidae, Supplices, and Troades of Euripides*, New York, Harper.

<sup>357</sup> Télefo constitui mais um elemento a acrescer no julgamento do carácter reconhecido a Agamémnon. Trata-se de um tópico incontornável na cena trágica de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, actualmente apenas fragmentária e parodiada pela comédia aristofânica (e.g. *Ach.* 204-625, *Th.* 204-625). Embora o drama de Télefo ficasse a dever-se directamente ao ataque sofrido ao defrontar Aquiles no 'desvio' que havia conduzido a armada à Mísia, o disfarce que permitira a sua presença entre os argivos teria de ser completado com uma ameaça física a Orestes, em virtude do não atendimento das suas súplicas. Daí, justificarem-se as seguintes palavras, provavelmente no momento em que ameaçava matar Orestes (E. fr. 727 Kannicht): ἀπέπτυσ' ἐχθροῦ φωτὸς ἔχθιστον τέκος, "desdenho o mais odioso filho do homem execrável". Vd. Jouan, F. (1966), *Euripide et les Légendes des Chants Cypriens*, Paris, Les Belles Lettres; Heath, M. (1987), "Euripides' Telephus", *CQ* 37: 272-280.

como a opinião pública em volta da vitória e dos custos nela empenhados; o comportamento condenável de Agamémnon no plano doméstico, destacando-se as ofensas a Clitemnestra (no passado, com o assassinato do seu primeiro esposo, Tântalo, e do filho de ambos<sup>358</sup>; na iminência da partida náutica, com o sacrifício de Ifigénia, e, aquando do regresso, com o desrespeito matrimonial); as culpas pessoais, desde as atitudes dolosas, a impiedade, a insolência, a soberba; o relacionamento com os inimigos e vencidos. Em suma, merecem destaque os foros religioso (relações estabelecidas com as divindades), político (na convivência com a cidade e o povo), doméstico (no que toca ao *oikos*) e epistemológico, pelo conhecimento resultante de um percurso de aprendizagem pelo sofrimento (cf. πάθει μάθος, A. Ag. 178). Servirá, por conseguinte, este capítulo o propósito de, por um lado, distinguir os vários planos em que se exerce a experiência de vida de um ser humano modelo; por outro, de analisar os aspectos, os agentes e os meios utilizados para delinear esse percurso.

## 5.2. *Agamémnon: o senhor da guerra - considerações gerais*

### 5.2.1. *O Rei*

Desde logo, o Atrida evidencia-se sobretudo enquanto imagem investida de autoridade<sup>359</sup>, tanto na esfera política (na cidade e no exército)<sup>360</sup>, como no plano doméstico<sup>361</sup>. Convirá, todavia, apreciar até que ponto essa gravura reflecte um poder

<sup>358</sup> É importante o *topos* das mortes prematuras no mito de Agamémnon, tanto na sua herança familiar (vd. Pélops; filhos de Tiestes), como no decurso da sua vivência (vd. sacrifício de Ifigénia e privação do nascimento de uma descendência sua; indirectamente o futuro de Electra é também afectado pelas consequências da ausência paterna; mortes de jovens e de virgens, em Tróia). Cf. *omen* das aves (A. Ag. 109-122). Vd. Goldhill, S. (2004), *Aeschylus. The Oresteia. Landmarks of world literature*, Cambridge, Cambridge University Press; Rosenmeyer, T. (1982), *The art of Aeschylus*, Berkeley, University of California Press: esp. 126-127; Hogan, J. (1984), *A Commentary on the Complete Greek tragedies: Aeschylus*, Chicago, University of Chicago Press: esp. 32-33; Murray, G. (1920), *The Agamemnon of Aeschylus*, New York/London, Oxford University Press: esp. 89-104; Buxton 1988: 41-51; Lloyd, G. (1999), "Divination: traditions and controversies, Chinese and Greek", *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 21: 155-165.

<sup>359</sup> Cf., a propósito da autoridade, Gregory 2005: 335.

<sup>360</sup> Vd. Dover, K. (1957), "The Political Aspects of Aeschylus' *Eumenides*", *JHS* 77: 230-237.

<sup>361</sup> Numa sociedade de matriz patriarcal, assume particular relevo a figura do κύριος e a autoridade exercida sobre o domínio privado: casa, esposa, escravos. Vd. S. Tr. 436-469, fr. 583 Radt. Cf. Detel, W. (2005), *Foucault and Classical Antiquity. Power, Ethics and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press: 158; Blundell 1995; Lefkowitz, M., Fant, M. eds. (2005), *Women's life in Greece and Rome*, Maryland, The Johns Hopkins University Press; Blok, J., Mason, P. eds. (1987), *Sexual asymmetry: studies in ancient society*, Amsterdam, J.C. Gieben; Joshel, S., Murnaghan, S. eds. (1998), *Women and slaves in Greco-Roman culture: differential equations*, London, Routledge; Cantarella, E. (1987), *Pandora's daughters: the role and status of women in Greek and Roman antiquity*, Baltimore,

efectivo. Neste aspecto, a consideração de Agamémnon na tragédia dá, antes de mais, seguimento à tradição épica<sup>362</sup>.

Atestada a sua nobreza de origem (E. *IA* 177: Ἀγαμέμνονά τ' εὐπατρίδαν), Agamémnon surge, no entender de Ésquilo (e.g. *Ag.* 810) e de Eurípides (e.g. *IA* 111-112, *Rh.* 475-477), enquanto rei de Argos<sup>363</sup>. Já Sófocles optou por atribuir a Agamémnon o governo de Micenas πολύχρυσος, 'rica em ouro' (cf. E. fr. 723 Kannicht)<sup>364</sup>. Ainda que ambas as localizações se situassem no Peloponeso e não distassem muito uma da outra, é de constatar, todavia, que tal divergência não retratava apenas gostos distintos<sup>365</sup> dos poetas. No caso de Sófocles, não fica sequer

---

Johns Hopkins University Press; Lardinois, A., McClure, L. eds. (2001), *Making silence speak: women's voices in Greek literature and society*, Princeton, Princeton University Press: 39, 46 n.17, 50-51; Saxonhouse, A. (1980), "Men, women, war and politics: family and *polis* in Aristophanes and Euripides", *Political Theory* 8.1: 65-81; Foxhall, K., Salmon, J. (1998), *Thinking men: masculinity and its self-representation in the classical tradition*, London/New York, Routledge.

<sup>362</sup> Vd. o epíteto de Agamémnon, recuperado dos *Poemas Homéricos*: ἄναξ ἀνδρῶν, 'chefe político'. Note-se Schork, R. (1998), *Greek and Hellenic culture in Joyce*, Gainesville, University Press of Florida: 73.

<sup>363</sup> Vd. Touchais, G., Marchetti, P., Feissel, D., Thalmann, J.-P., Piérart, M., Aupert, P. (1978), "Argos", *BCH* 102.2: 771-802; Fisher, R., Lewis, A.-M. (1984), "Agamemnon, Troy and the Pleiades", *RBPh* 62.1: 5-15; Sauzeau, P. (1999), "« Quand la femelle victorieuse ... »", *RHR* 216.2: 131-165; Wace, A. (1949), *Mycenae, an archaeological history and guide*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press. Note-se, de igual forma, a análise de Page, D. (1959), *History and the Homeric Iliad*, Berkeley, University of California Press: esp. 130-133, a propósito da limitação dos territórios de Agamémnon e de Diomedes, na planície argiva.

<sup>364</sup> Vd. Morshead, E. (1901), *The House of Atreus: Being The Agamemnon, Libation-bearers and Furies of Aeschylus*, London/Chicago, Macmillan/University of Chicago Press: X.

<sup>365</sup> Na realidade, Micenas evocava, à partida, uma sucessão de episódios antigos. Em simultâneo, reparava as turbulências ocorridas na geração anterior, relativamente aos dissídios entre Atreu e Tiestes pela apropriação do reino. Colocava-se, assim, Agamémnon na situação de herdeiro legítimo dos Tantáldas, o que dava continuidade ao entendimento presente na épica homérica e também na lírica, conforme ficou referido nos capítulos anteriores. Por outro lado, reforçava a nobilitação da raça, ao posicionar o Atrida *Maior* na sequência dos Pérsidas, ou seja, na localidade fundada por um descendente de Zeus - Perseu, que viria a alongar a sua influência até Argos. Esta região faria evocar a luta empreendida por Cleómenes contra Argos; os efeitos sociais de Sepeia e a ginecocracia de Argos. De igual forma, viria à memória da assistência a tradição oracular retratada por Heródoto (cf. 6. 79-80), conforme analisa Hendriks, I. (1980), "The Battle of Sepeia", *Mnemosyne* 33.3-4: 340-346. Para complementar a avaliação das tradições de ginecocracia de Argos reconhecidas por Ésquilo, devem considerar-se alguns reflexos patentes na figura das Amazonas e até em mitos, como o das mulheres de Lemnos e das Danaides, entre outras. A questão denuncia um binómio entre o hemisfério masculino misógino/hubristico e o feminino (*Supp.* 487, 933, 944), ilustrado no par real Agamémnon / Clitemnestra, esta última apelidada de θῆλυς ἄρσενος φονεὺς, "fêmea matadora do macho" (*Ag.* 1231). A inversão do pólo dominante da dicotomia masculino/feminino, no virilizado contexto social da Antiguidade, conduz à mudança hierárquica de onde emerge, com superioridade, a figura feminina, que institui uma ginecocracia (cf. D. 46.16, acerca do homem dominado por uma mulher - ἄκυρος). Uma versão distinta a propósito da fundação de Argos é proporcionada por Str. 7.7.7, atribuindo-a a Alcmeón, que não respondera à convocação de Agamémnon para reunir tropas no intuito de seguir para Tróia. Vd. Weinbaum, B. (1999), *Islands of women and Amazons: representations and realities*, Austin, University of Texas Press: 69; Gresseth, G. (1974), "Ancient Greek Folktales: Courting Types", *Texas Studies in Literature and Language* 15.5: 903-913; Martin, R. (1987), "Fire on the Mountain: 'Lysistrata' and the Lemnian Women", *CLAnt* 6.1: 77-105; Zeitlin 1996: 91-93; Sullivan, J. (1984), *Women in the ancient world: the Arethusa papers*, Albany, SUNY Press: 163-164; Vidal-Naquet, P. (1970), "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie", in Nicolet, C. ed.,

estabelecida uma diferenciação de domínios entre os dois Atridas. O facto de se considerar Micenas como um reino conjunto (*El.* 10: δῶμα Πελοπιδῶν, "casa dos Pelópidas"), sem individualizar a pertença de Agamémnon, nem reputar Menelau a Esparta (cf. E. fr. 723 Kannicht), reúne as motivações conducentes ao conflito troiano sob um único *oikos* e uma mesma propensão familiar. Voltava-se assim a uma posição presente já em Ésquilo, segundo o qual o par de Atridas partilhava honras (τιμαί), designadamente, a posição governativa atribuída por Zeus (vd. *Ag.* 43: διθρόνου, δισκίπτρου).

Na qualidade de soberano (cf. A. *Eu.* 637: παντόσεμνος), que mantinha já na tradição épica, Agamémnon, na tragédia, aparece mencionado de diversas formas. O tratamento mais recorrente é o de ἄναξ ('rei'), inspirado na fórmula homérica Ἀγαμέμνων ἄναξ<sup>366</sup>, sobretudo na tragédia de Ésquilo e de Eurípides (e.g. A. *Ag.* 42, 524; E. *Hec.* 553, *IA* 3, 14, 133, 431, 633, 828, 950, 961, 1547, 1619). Participam

---

*Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, CNRS: 63-80; Zambelli, M. (1974), "Per la storia di Argo nella prima metà del V secolo a.C. (II): l'oracolo della battaglia di Sepeia", *RFIC* 102.4: 442-453; Collas, P. (s.d.), *A concise guide to Mycenae & Tiryns*, Athens, C. Cacoulides; Diehl, C. (1893), *Excursions in Greece to recently explored sites of classical interest: Mycenae, Tiryns, Dodona, Delos, Athens, Olympia, Eleusis, Epidauros, Tanagra. A popular account of the results of recent excavations*, London, H. Grevel: esp. 7-21; French, E. (2002), *Mycenae. Agamemnon's Capital. The Site in its Setting*, Charleston, Tempus.

<sup>366</sup> Ademais, a utilização de epítetos serve, não apenas para caracterizar Agamémnon, mas, em alguns casos, permite, em simultâneo, uma avaliação de outras figuras com ele relacionadas. A designação régia aproveita para reportar outros elementos, como Clitemnestra, na condição de "esposa do rei Agamémnon" (*IA* 628: μοῦστίν Ἀγαμέμνων ἄναξ). O apreço do Atrida como rei serve também a caracterização dos seus filhos, designadamente Ifigénia (*Ag.* 521: βασιλέα), ou Orestes, filho de Agamémnon ἀρμόστωρ (*Eu.* 455-456), o que reflecte a sequência da tragicidade na geração subsequente. O mesmo título régio surge também aplicado por Eurípides a Menelau (*IA* 436: Μενέλεως ἄναξ, *IT* 11), donde a importância de distinguir os irmãos através de fórmulas como ἄναξ Ἀτρείδης πρέσβυς, "o rei mais velho dos Atridas". Agamémnon aparece, nesse tratamento, colocado numa posição familiar cimeira, facto este que o destaca, tanto nos aspectos positivos, como negativos que a empreitada troiana engloba. Nesse contexto, o atributo ocorre ainda, por vezes, de forma ampliada, como em Πανελλήνων ἄναξ, "senhor de toda a Hélade" (*IA* 414-415). Naturalmente, esta última referência deve entender-se, não em termos literais, já que o governo das várias zonas que compunham a Hélade se encontrava distribuído por diferentes reis, mas associada com a função de comandante-chefe das tropas helénicas, em solo troiano. Nas diligências troianas, a situação político-social de Agamémnon junta-se com a hierarquia militar convencional, daí a ocorrência de epítetos, como στρατηλάτης ('comandante', e.g. S. *Aj.* 1223-1224, *El.* 1: στρατηγήσαντος ἐν Τροίᾳ; E. *Or.* 852, *IA* 801: τῶν Ἀχαιῶν ὁ στρατηλάτης, "comandante dos Aqueus") e ἀρμόστωρ (*Eu.* 456: Ἀγαμέμνων, ἄνδρῶν ναυβατῶν ἀρμόστορα, "Agamémnon, o comandante das forças navais"). Embora a tradição épica não assinala os Atridas na qualidade de 'senhores das naus', a tragédia associa tal desempenho à sua condição régia (e.g. *Ag.* 114-115: βασιλεῦσι νεῶν. Cf. *Il.* 2.108). Vide Thuc. 9.1-3, a propósito da ascensão de Agamémnon ao poder, fruto das heranças de Atreu e Euristeu, permitindo a congregação de um exército e a chefia de uma armada. Em essência, Agamémnon tornava-se πολλῆσι νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν ("senhor de muitas ilhas e rei de Argos"), título este certamente justificado graças a um grande poderio naval (ναυτικῶ [τε] ἅμα ἐπὶ πλεόν τῶν ἄλλων ἰσχύσας). Vd. Goff, B. (1995), *History, tragedy, theory: dialogues on Athenian drama*, Austin, University of Texas Press: 106; Bloom, H. ed. (2002), *Euripides: comprehensive research and study guide*, Broomall, Chelsea House Publishers; Decharme, P. (1968), *Euripides and the spirit of his dramas*, Port Washington, New York, Kennikat Press.

também, para compor o retrato político de Agamémnon, outros termos, utilizados, aparentemente, de modo indistinto, como βασιλεύς ('rei'. E.g. E. *IA* 591)<sup>367</sup>.

Quanto à obtenção do reino que geria, importa atentar nas variantes adiantadas pelas tragédias dos diversos autores, com diferentes implicações para a apreciação do líder. Na sequência da tradição épica (*Il.* 2.102-108) da qual Ésquilo se encontrava mais próximo<sup>368</sup>, Agamémnon assumia o governo de uma herança régia, cuja legitimidade não recebe sequer a contestação verbal de Egisto, que assevera tal facto (*Ag.* 1584: Ἀτρεὺς γὰρ ἄρχων τῆσδε γῆς, τούτου πατήρ, "Atreu, senhor desta terra, seu pai"). Essa validade assegurava-lhe um poder absoluto, que contava, porém, com algumas vozes dissidentes<sup>369</sup>.

### 5.2.2. O Comandante das Tropas

O modelo tradicional de poder permitia uma associação entre o título régio e o comando-geral das tropas. A indicação para o cargo resulta de uma escolha quase 'natural', motivada por uma questão de afinidade (σύγγονόν) com a vítima ofendida e traída, no 'caso troiano', Menelau. Este tópico unia, assim, tendo Agamémnon como protagonista, uma empresa de dimensão social à causa familiar que lhe dera origem (Vd. Ifigénia, E. *IT* 14, 84: † κᾶτα Μενέλεω χάριν †, "para bem de Menelau"). Em termos gerais, verificava-se a ampliação de um motivo da esfera privada para uma empresa social, de espírito patriótico. O expediente usado para demonstrar o seu poder foi a campanha troiana, em relação à qual se mobilizou um forte potencial

<sup>367</sup> A propósito do uso e da diferenciação dos títulos de ἄναξ e βασιλεύς, vide n. 152. Cf. Theopomp. *FGrHist.* 115 F 205, sobre o uso do termo 'tirano'. Consulte-se Squillace, G. (2004), *Basileis ē tyrannoi*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore.

<sup>368</sup> Para uma apreciação interpretativa de A. *Ag.*, importa considerar os estudos de Fraenkel, E. ed. (1950), *Aeschylus: Agamemnon*, Oxford, Clarendon Press; Denniston, J., Page, D. eds. (1957), *Aeschylus: Agamemnon*, Oxford, Oxford University Press; Bollack, J., Combe, P. (1982), *L'Agamemnon d'Eschyle*, Lille, Presses Universitaires de Lille. Cf. Benthien, R. (2004), "O Triunfo da vontade: Ésquilo nos limites da imaginação académica", *Revista de História* 151: 73-111.

<sup>369</sup> Embora detivesse um poder absoluto, na tragédia esquiliana que conserva o seu nome, Agamémnon suscitava algumas vozes discordantes em relação às atitudes tomadas no decurso do seu governo. Porém, que as críticas sociais se encontravam veladas na ambiguidade discursiva, por exemplo, das intervenções corais, lembrando aspectos pouco positivos do passado (e.g. *Ag.* 155-158, recordando a interpretação de Calcas sobre o *omen* das aves), expressando ansiedade (*Ag.* 166-167) e proferindo γνῶμαι, que se ligam ao rei Agamémnon (e.g. *Ag.* 177-184, 253-256, 459-475); recorrendo ao emprego de uma adjectivação crítica (e.g. *Ag.* 220-221); também no dolo verbal e comportamental de Clitemnestra na sua recepção; assim como na ira adormecida dos cidadãos (*Ag.* 458: βαρεῖα δ' ἄστῶν φάτις ξὺν κότῳ, "Pesada é a fala dos cidadãos com ira"). As afirmações críticas, que denunciavam a existência de antagonismos da parte dos súbditos, face ao líder, ainda que vão e ineficazes, revelam-se, na cena esquiliana, aproveitando a ausência de Agamémnon, o que traduz receios de sofrer castigos e represálias. Por seu turno, com efeitos práticos mais marcantes, consideram-se igualmente as atitudes falsas, hipócritas e manipuladoras de Clitemnestra, tradutoras de um antagonismo sexual; assim como a oposição oportunista, cobarde e escondida de Egisto.

militar com uma finalidade bem definida: suportar um longo período de tempo - uma década<sup>370</sup> (vd. S. *El.* 531; E. *IA* 1148) - e vencer um adversário de peso, mais abrangente do que Páris – Príamo, μέγας ἀντίδικος, "grande oponente" (A. *Ag.* 40-41) e os súbditos troianos, na sua generalidade. Simultaneamente, Agamémnon desejava coroar a vitória bélica e a riqueza dos despojos obtidos com fama e glória (cf. Coro in E. *IA* 1519: κλεινός; Ifigénia, E. *IT* 12: καλλίνικον στέφανον [...] θέλων). Estabelecia-se, desse modo, uma causa política para justificar desejos de ganância pessoal, não obstante as muitas mortes previsíveis para prover a campanha que era apresentada como uma necessidade - umas individualizadas, como Ifigénia, Cassandra, Políxena; outras num anonimato conjunto.

O processo de obtenção do comando, porém, não reúne consenso nas diversas peças, assistindo-se a progressivas alterações em consonância com a afirmação de novos valores político-sociais. De facto, o avançar do século V a. C. fez-se acompanhar da consolidação e do desenvolvimento da democracia ateniense<sup>371</sup>, com reflexos evidentes na tragédia, em geral, desde Ésquilo<sup>372</sup>, com particular

---

<sup>370</sup> Ésquilo, na sua versão da *Oresteia*, não referencia uma primeira viagem frustrada (Procl. *Chr.* 1 [Cypri. fr.1 Goold]), preferindo a versão homérica. A omissão referida reduz não só o tempo dispendido na empresa troiana, como também elide um conjunto de eventos e feitos realizados nesse interim, designadamente o ataque sobre a Mísia. Ainda assim, a não inclusão desse material nas tragédias que compõem a *Oresteia* não denuncia o desconhecimento da existência de outras versões, por parte do dramaturgo, a julgar pelo aproveitamento que faz dessa circunstância, na tragédia *Telefo*. Vd. Fornara, C. (1981), "Herodotus' Knowledge of the Archidamian War", *Hermes* 109. 2: 149-156; Sansone, D. (1985), "The Date of Herodotus' Publication", *ICS* 10: 1-9.

<sup>371</sup> Vd. Silva, M. (2005b), *Ésquilo. O primeiro dramaturgo europeu*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra. Cf. Fialho, M. (2005), "Representações de identidade e alteridade em Ésquilo", in Fialho, M., Silva, M., Pereira, M. coords., *Génese e consolidação da ideia de Europa. I: de Homero ao fim da época clássica*, Coimbra, Imprensa da Universidade: 77-94.

<sup>372</sup> Sobre o reflexo da democracia na obra de Ésquilo, cf. *Eu.* 754-777. Na derradeira peça da trilogia esquiliana existe um confronto geracional, manifestado em diversas áreas, desde o âmbito político, ao religioso e ao judicial, tanto no plano divino, como humano, salvaguardas as devidas diferenças, opondo-se um novo estado de situação a uma lógica antiga. No respeitante à esfera política, por um lado, verifica-se que o regime e as instituições democráticas se sobrepoem à antiga ordem de índole tirânica/oligárquica/aristocrática. Por outro, existe um confronto religioso entre as divindades antigas, representadas nas Fúrias, e os novos deuses Olímpicos, aplicado a um julgamento humano - o de Orestes. Quanto à esfera judicial, em *Eu.* 567 sq., o julgamento presidido por Atena, coadjuvada pelos melhores cidadãos de Atenas, caminha no sentido da substituição da antiga vingança familiar própria da justiça primitiva, por uma justiça cívica estatal, de tipo positivo. A realidade extra-literária assistia a reformas democráticas sobre o Areópago, uma instituição aristocrática, até às reformas judiciais efíalticas (462 a.C.), depois continuadas por Péricles. Ora, Efialtes assumiu-se como líder de uma ala democrática anti-nobiliárquica e anti-espartana, centrando o poder na classe popular ateniense, através de decretos e leis que retiravam poderes daquela que era então uma instituição política pouco condicente com os ideais democráticos - o Areópago; assim como pelo reforço de poderes da *Ecclesia* e da *Boule*. Não reunindo, porém, um apoio consensual, Efialtes viria a ser assassinado. Um cenário distinto, também composto pelo mesmo autor dramático, apresenta-se na mais antiga tragédia, de matriz histórica - *Persas*. Nesse drama pode vislumbrar-se um comportamento coerente de Ésquilo em relação ao regime democrático ateniense, face a poderes monocráticos e tirânicos. Paradigmático de um soberano jovem e incauto, Xerxes representa uma chamada de atenção relativamente a desaires

desenvolvimento em Eurípides<sup>373</sup>. Sem contradizer a base tradicional em que assentava o mito, no que respeita ao assunto em apreço, Eurípides introduz diferenças consideráveis. Não se trata já de proporcionar a Agamémnon uma *aristeia* épica, mas antes de compor uma imagem do Atrida enquanto figura que oportunamente engrandeceu o seu poder<sup>374</sup>, associando-lhe, através da derrota infligida a Tântalo, primeiro esposo de Clitemnestra<sup>375</sup>, um espólio no domínio doméstico (E. *IA* 1149-1151), obtido pela força (βίη), a saber, o reino, os pertences e a esposa, conforme recorda a rainha, para acentuar o seu ressentimento. Na gestão desse poder, o herói que a épica havia retratado dá, neste entender da tragédia, lugar a um demagogo, minado de ambição, ira, egocentrismo, fraquezas e défices a vários níveis, como capacidade, consistência, compromisso. Assim sendo, originariamente, o poder que Agamémnon apresentou não se revelou autocrático nem despótico, ao ponto de não permitir que resistências, oposições e antagonismos pairassem no ar. O desempenho social constitui, portanto, um elemento basilar, capaz de funcionar como atributo do líder, de tal modo se tornará determinante dos seus comportamentos. Na tragédia, assiste-se, pois, à conversão do general em demagogo, por influência do contexto extra-literário marcado pela democracia. Esta nova envolvência político-social assume especial relevo na obra do tragediógrafo de Salamina. Com efeito,

---

resultantes de comportamentos hubrísticos (808, 821). Em termos gerais, assiste-se a um confronto entre duas facções inimigas: de um lado, os persas, uma maioria autocrática/individual (369-371), oriental/extravagante e hubristica, rapidamente desconcertada perante a derrota (cf. , 468-470, 481, 377-383 face a 423); do outro, um colectivo grego (454-4555), anónimo (355-362) minoritário, disciplinado e moderado. Os persas representam a extrapolação de limites a vários níveis, desde o número de tropas (8-133), à grandeza da derrota (251-255, 1014-1015), ao tamanho das riquezas, tomando por referência as vitórias de Dario (852-902). Vd. Kuiper, K. (2010), *Ancient Greece: From the Archaic Period to the Death of Alexander the Great*, New York, The Rosen Publishing Group: 190-191; Phillips, D. (2004), *Athenian political oratory: 16 key speeches*, New York, Routledge: 16-17; Phillips, D. (2008), *Avengers of blood: homicide in Athenian law and custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart, Steiner: 138; Collard, C. (2008), *Persians and other plays*, Oxford/New York, Oxford University Press: XXI-XXVIII.

<sup>373</sup> Vd. Haigh, A. (1896), *The tragic drama of the Greeks*, Oxford, Clarendon Press: esp. 274.

<sup>374</sup> Contraponha-se a sucessão pacífica referida na *Iliada* ao cenário litigante e criminoso mencionado na *Odisseia*. Neste último caso, deve considerar-se a apropriação do reino de Agamémnon por Egisto, através do seu assassinato, e a posterior recuperação (vd. *Od.* 1.42: ἥς ἰμείρεται αἰῆς, "deseja o próprio domínio"), levada a cabo por Orestes, a título reparatório da falta cometida (*Od.* 1.29-43, 3.193-198, 3.234-310, 4.517-547, 11.422-439. Vd. A. *Ag.* 1435-1437, 1604-1609).

<sup>375</sup> Vd. E. *El.* 11: παλαιὰ σκήπτρα Ταντάλου λυών, "deixando [Agamémnon] o antigo ceptro de Tântalo; *El.* 1018: ἔδωκε Τυνδάρεως τῷ σῷ πατρί, "Tíndaro ofertou-me [Clitemnestra] ao teu pai [Agamémnon]". O episódio é lembrado tendenciosamente por Clitemnestra, no sentido de desculpar o assassinato do esposo como um acto de justiça em jeito de retaliação, face a um agravo cometido.

Eurípides aproveita, nas suas produções, a actualidade do *topos* em termos estruturais, críticos e didácticos<sup>376</sup>.

Na abordagem da autoridade, antes reconhecida a Agamémnon como prerrogativa natural do seu estatuto e depois sujeita a uma disputa pelo poder político, Eurípides concebe a eleição do líder, reflectindo a prática ateniense do séc. V a.C.<sup>377</sup>. Nesse cenário, o colectivo das tropas assume grande valor, o que, de certa forma, reflectia um determinado tom crítico face aos pilares em que se baseava o regime democrático. Por um lado, o poder das maiorias acarretava perigos, em especial porque a sabedoria e a moderação não caracterizam a turbamulta; por outro, registam-se também inconveniências no respeitante ao cidadão eleito, relativamente à prossecução das promessas eleitorais<sup>378</sup>.

O sufrágio exprimia, pois, uma atitude democrática, na essência sabiamente tomada, e exigida por uma nova ordem pública que repudiava a imposição do poder (por exemplo, medir forças com um exército<sup>379</sup>, conforme manifesta Menelau a propósito da tropa que levou até Tróia, *Hel.* 395-396: τύραννος οὐδὲν πρὸς βίαν στρατηλατῶν, | ἐκοῦσι δ' ἄρξας Ἑλλάδος νεανίας, "nenhum tirano poderia comandar as tropas pela força, mas apenas liderar a juventude helénica por vontade consentida"). Com efeito, Agamémnon teve de assumir, não apenas o governo físico das tropas, mas também a gestão do ímpeto bélico, tanto pessoal, como do

<sup>376</sup> Vd. Gregory, J. (1991), *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Ann Arbor, University of Michigan Press; Murray, G. (1913), *Euripides and His Age*, London, Williams and Norgate Possible.

<sup>377</sup> Na realidade, verifica-se uma evolução, desde o líder apresentado por Ésquilo à figura plural construída por Eurípides. No segundo caso, o resultado de uma maior interiorização e convivência com as prerrogativas da democracia. Vd. Goossens, R. (1943), "La campagne électorale d'Agamemnon (Euripides, *Iphigénie à Aulis*, 373)", *RBPh* 22.1-2: 192-197; Haigh 1896: esp. 273-280.

<sup>378</sup> A propósito da sofística, vd. Barney, R. (2009), "The Sophistic Movement", in Gill, M. ed., *A Companion to Ancient Philosophy*, Hoboken, Wiley-Blackwell: 77-100; Kerferd, G. (1981), *The sophistic movement*, New York/Cambridge, Cambridge University Press; Guthrie, W. (1969), *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press; Romilly, J. (1992), *The great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Clarendon Press; Jarratt, S. (1998), *Rereading the sophists: classical rhetoric refigured*, Carbondale, SIU Press; Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*, New York, Philosophical Library; Corey, D. (2002), "The case against teaching virtue for pay: Socrates and the Sophists", *HPh* 23: 89-210; Gregory 1991; Conacher, D. (1998), *Euripides and the Sophists*, London, Duckworth; Weaver, R. (1953), *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, Henry Regnery Company; Euben 1986; Schiappa, E. (1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, Yale UP. Sobre as notas euripidianas a propósito da demagogia no poder político, vd. Porter, J. (1994), *Studies in Euripides' Orestes*, Leiden/NewYork/Köln, Brill; Bueler, L. (2001), *The tested woman plot: women's choices, men's judgments, and the shaping of stories*, Columbus, Ohio State University Press: 11-32; Conacher, D. (1967), *Euripidean Drama: myth, theme and structure*, Toronto, University of Toronto Press; Roussel, P. (1922), "Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide", *RBPh* 1.2: 225-240; Morwood, J. (2009), "Euripides and the Demagogues", *CQ* 59: 353-363.

<sup>379</sup> Cf. *Il.* 2.188-277, conforme analisado no terceiro capítulo desta tese, reportando a atitude de debandada do exército quando sugerido o abandono da guerra, por Agamémnon.



contingente militar dos helenos, que, com prontidão, se havia reunido em Áulide<sup>380</sup>. Controlar o espírito belicoso e interesseiro do exército exigia uma atitude prudente e firme do estratega Agamémnon, que partilhava igualmente desse mesmo cariz agónico e ganancioso<sup>381</sup>. Daí se explica a fórmula referida por Cassandra, em tom crítico, na medida em que o procedimento eleitoral assumido pelo Atrida, ainda que ponderado - ὁ δὲ στρατηγὸς ὁ σοφός, "o comandante sábio" (*Tr.* 370)<sup>382</sup> -, mas, porque demagógico, não haveria de passar incólume. De facto, conforme salienta Menelau (*IA* 335-376), a vitória do irmão fica a dever-se não a valores como riqueza, glória, bravura ou nobreza, mas antes a um populismo comprado, ganho com uma falsa humildade (ταπεινός)<sup>383</sup>. Assim se caracterizavam os demagogos: interesseiros, traidores, ingratos e negligentes face a necessidades de familiares ou amigos. Davam

<sup>380</sup> O cariz ambicioso que marca os Atridas encontra eco no contingente militar, conforme denota Clitemnestra relativamente à ganância que havia gerido os comportamentos das tropas, em Tróia (*A. Ag.* 343: κέρδεσιν νικωμένων). Vd. Silva, M. (2005a), *Ensaio sobre Eurípides*, Lisboa, Livros Cotovia; Ribeiro Jr., W. (2006), *Iphigenia Aulidensis de Eurípides: introdução, tradução e notas*, diss. de Mestrado, São Paulo, FFLCH-USP; Almeida, C. (1998), *Eurípides. Ifigénia em Áulide* - Notas de Silva, M., Lisboa, Calouste Gulbenkian; Jouan, F. (1983), *Euripide. Iphigénie a Aulis*, Paris, Les Belles Lettres. Cf. Brandão, J. (1980), *Teatro Grego - origem e evolução*, RJ, Ed. TAB; Lannes, O. (1993), *Teatro Grego*, São Paulo, Ed. Paumap.

<sup>381</sup> Vd. Piérart, M. (1974), "À propos de l'élection des stratèges athéniens", *BCH* 98, 1: 125-146.

<sup>382</sup> Embora Agamémnon mostre compartilhar com o exército o desejo de guerra, que assume primazia no seu rol de prioridades, não lhe é também estranha a prudência de se abster da luta, aspecto que denuncia uma transformação de valores e do conceito de ἀρετή, desde um entendimento mais épico, físico e aristocrático, a outro, representativo de um confronto verbal pacífico de argumentos (vd. ἀρετή política sofisticada), substituindo-se a vitória física pela persuasão (Cassandra, *Tr.* 400: φεύγειν μὲν οὖν χρηὴ πόλεμον ὅστις εὖ φρονεῖ). Tal evidência pode inferir-se de Eurípides, mas surge também em Ésquilo (vd. O esgrimir de argumentos em *Ag.* 932-944). Em suma, apesar de não se libertar de uma imagem épica e tradicional, Agamémnon vai-se assumindo na tragédia como um sofista, acompanhando os desenvolvimentos da sociedade do século V a.C. Considere-se, pois, a este propósito, a evolução do conceito de σοφία, como princípio basilar que acompanha o desenvolvimento dos contornos da ἀρετή até ao contexto democrático. De facto, torna-se nítido o trajecto desde um cariz essencialmente prático a um pendor filosófico, ou seja, desde a denotação de uma habilidade ou arte, conforme manifesta na épica homérica (e.g. *Il.* 15.412. Cf. Hes. *Op.* 649), a uma sabedoria abstracta aplicada em diversas áreas (Hdt. 1.29, 4.95), como a poética, a política, a retórica (vd. σοφιστής), entre outras. Cf. um tipo teórico de conhecimento, no *sophistes* (Heraclit. fr. 129 Diels) e, conseqüentemente, a posição dos anti-sofistas, face ao tratamento da *sophia* enquanto habilidade, facultado pelo *sophistes*, descurando princípios de ordem ética. Por conseguinte, há que distinguir entre a verdadeira *sophia* (Pl. *Phdr.* 278d), objecto de estudo da *philosophia*, e da *phronesis* (cf., a propósito da distinção entre saber prático - *phronesis* e saber intelectual - *sophia*, in Arist. *EN.* 1441a-b, 1143b-1144a) e a competência ensinada pelos *sophistai*, hábeis transmissores de conhecimento, mas destituídos de imposições éticas. Daí a importância da *sophrosyne*, enquanto capacidade de distinguir o 'bem' do 'mal' (Arist. *EN* 1103a, 1107b), uma das virtudes principais destacadas por Pl. *R.* 435b. Vd. Peters, F. (1970), *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, London, NYU Press: 179-180; Jaeger 1989; Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck: 1030-1031; Meyer, L. (1901), *Handbuch der griechischen etymologie*, Leipzig, S. Hirzel; Boisacq, E. (1916), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg/Paris, C. Winter/Klincksieck: 888; Kramer, H. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Winter.

<sup>383</sup> Vd. Goossens 1943: 192-197; Fine, J. (1985), *The ancient Greeks: a critical history*, Cambridge, Harvard University Press; Kagan, D. (1991), *The Fall of the Athenian Empire*, Ithaca, Cornell University Press. Cf. Vitória eleitoral de Alcibiades.

primazia às maiorias, no caso de Agamémnon, ao contingente militar que correspondia também à massa eleitoral<sup>384</sup>.

Pode, por conseguinte, concluir-se que o Atrida se viu obrigado a submeter-se ao sufrágio, por forma a unir o comando-geral das tropas ao título régio que já possuía, mas insuficiente para garantir-lhe os objectivos pretendidos pela avidez típica do seu carácter. Na realidade, um espírito ambicioso marca, de forma constante e transversal, ainda que com tonalidades variáveis conforme os autores, as diversas recriações da figura de Agamémnon.

As memórias evocadas pelo coro da primeira tragédia da trilogia esquiliana retratam os acontecimentos de Áulide mediante uma perspectiva pautada, quiçá condicionada pelo tipo de governo dos Atridas. Na generalidade, apresenta-se a cupidez como característica dos filhos de Atreu, que os impelia até Tróia. Por outro lado, assaltavam o Agamémnon esquiliano valores militares tradicionais, que o impeliavam para o conflito e o impediam de recuos e recusas, que certamente haveriam de suscitar críticas desprestigiantes e ingloriosas, por trair, desapontar e desertar, abandonando o seu dever (*Ag.* 212: λιπόνανς<sup>385</sup>) para com as tropas/aliados (*Ag.* 213:

<sup>384</sup> Em consonância com as mudanças que marcavam o século V a.C. começa a depreender-se, tenuamente, uma alteração no paradigma da justiça, transitando de um modelo primitivo e retributivo, para um tipo positivo, resultante de uma apreciação/votação popular. O sufrágio funciona como um expediente utilizado pelos chefes transformados em sofistas, como máscara democrática, que reparte a responsabilidade da execução dos seus desejos. A denúncia da decadência do sistema político democrático mostra-se um tema caro a autores como Eurípides, que o contempla nas suas tragédias. Assim exemplifica um episódio relacionado com o recurso às massas populares, aquando da punição dos filhos de Agamémnon, que se tornam homicidas e matricidas ao pretenderem retaliar o assassinato paterno. À partida, Tíndaro, na sua ira, estabelecia a morte de Orestes por apedrejamento (καταφονευθῆναι πέτροις. *Vd. E. Or.* 442), como resultado de uma aprovação da assembleia de argivos (*isegoria*. *Vd. E. Or.* 884 Ἀργείων ὄχλος). Se uns votavam a favor do apedrejamento, mormente por influência de Tíndaro (*E. Or.* 915-916); outros, pelo contrário, salientavam a sua pureza (*E. Or.* 922: ἀκέραιος) e o socorro prestado à causa paterna (*E. Or.* 924: τιμωρεῖν πατρί). Eis, designadamente, as intervenções de personagens homéricas: Taltíbio, antigo arauto de Agamémnon, que, embora elogie o Atrida, condena a atitude tomada por Orestes; e Diomedes, que propõe uma solução moderada - o exílio purificador de Orestes e Electra. Também outros oradores anónimos, um arrogante, imprudente (*vd. ἰσχύων θράσει*, "gigante em imprudência", ἄθυρόγλωττος, "de língua incontida"), clamoroso (θόρυβος) e não argivo (*cf. ἥναγκ-ασμένος*); outro mais moderado - um *autourgos*. Acabando por associar-se à maioria, o recém-chegado Menelau fica condicionado à vontade de Tíndaro, ainda que a sua atitude seja considerada por Orestes como uma falta (ἁμαρτία), na medida em que não revelava nem retribuía a *philia* que recebera de Agamémnon (*E. Or.* 649-652, 719). Ao invés, respondia à ameaça de Tíndaro em expulsá-lo de Esparta (*E. Or.* 626). *Vd. Ober, J. (1991), Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people, Princeton, Princeton University Press.*

<sup>385</sup> Sobre o *hapax legomenon* λιπόνανς, *vd. Griffith, R. (1991), "Pws Liponau Genwmai...; (Aeschylus, Agamemnon 212)", AJPh 112.2: 173-177; Edwards, M. (1977), "Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus", California Studies in Classical Antiquity 10: 17-38; North, H. (1977), "The Yoke of Necessity: Aulis and Beyond", CW 71.1: 33-45; Winnington-Ingram, R. (1983), Studies in Aeschylus, Cambridge, CUP Archive: 83, 97; Schürmann, R., Lilly, R. (2003), Broken*

ξύμμαχίας ἀμαρτών). A atitude parecia justificar-se como um acto de submissão a um suposto jugo determinista de um destino superior (*Ag.* 188). Claro está que a percepção da empresa troiana como um requisito imposto por forças superiores poderia, quando muito, funcionar como um paliativo da consciência de Agamémnon, que na realidade tinha a liberdade de cancelar ou dar prosseguimento a um plano que havia delineado, independentemente de quaisquer intervenções das esferas humana e divina. Com efeito, o programa esboçado não recolhia a aprovação dos cidadãos de Micenas, nem dependia de um determinismo divino. De salientar, neste sentido, a simbologia de um *omen* (*Ag.* 109-122), ambíguo na sua essência, uma vez que se mostrava auspicioso no seu termo, mas deveras tormentoso na sua realização (*Ag.* 146)<sup>386</sup>. Combina, no cenário desenhado do 'repasto das aves' (*Ag.* 139: δεῖπνον αἰετῶν), *topoi* impulsionadores de diferente cariz.

Ésquilo posiciona Agamémnon perante uma dicotomia, ainda que não tivesse qualquer necessidade de apresentar explicações ou de fazer depender a sua vontade da opinião dos seus súbditos ou sequer dos seus pares. Na realidade, o dilema do Agamémnon esquiliano (cf. *Ag.* 205-217) reflectia os dissabores do poder e acompanhava as mudanças da época. Traduzia-se na medição de aspectos relacionados com a vida humana, em particular o seu valor, numa circunstância em que se impunha a aplicação da justiça, em virtude do desrespeito pela *xenia*, o que resultava também no sofrimento. Persistiam vivos os valores tradicionais em relevo

---

*hegemonies*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press: 27; Risser, J. (1999), *Heidegger toward the turn: essays on the work of the 1930s*, New York, SUNY Press: 247.

<sup>386</sup> Na circunstância pontual do repasto das águias (*Ag.* 135-139), a deusa protectora da gestação e dos recém-nascidos manifesta repúdio pela crueldade das aves representativas de Zeus. Não deve entender-se o facto, porém, como um conflito divino. Com efeito, uma interpretação da simbologia do momento permite identificar as águias com os Atridas, o repasto com a destruição, a lebre com Tróia e as crias do seu ventre com os habitantes troianos. O profeta teme que um segundo crime tenha lugar, dando provisão ao princípio manifestado em *Ag.* 751-763 e justificando o desejo de que "o bem prevaleça" (*Ag.* 160: τὸ δ' εὖ νικάτω). Recuperava-se, no caso de Agamémnon, a refeição nefasta outrora apresentada a Tiestes. A circunstância configurava um paradigma familiar faltoso, que as águias reencenam simbolicamente (cf. *mutatis mutandis*, a simbologia das águias no topo dos ceptros reais de Menelau e Agamémnon in *Ar. Av.* 510). Na verdade, enquanto deusa, Ártemis não se inscrevia num espaço temporal definido. Assim, detentora de uma visão geral sobre o passado, presente e futuro, a reacção negativa que Ártemis emite face ao episódio das aves tinha uma função premonitória da escolha que Agamémnon iria efectuar (*Ag.* 152: θυσίαν ἑτέραν, "outro sacrifício") e, consequentemente, da avaliação divina que o acto suscitaria. Explicava-se, assim, a causa que gerava a ira de Ártemis sobre Agamémnon. Ésquilo juntava, na sua cena, um conjunto variado de elementos, desde a exigência do sacrifício (divina e humana); os afectos envolvidos; as reacções e consequências do feito. Já em Sófocles, o Atrida incorrera numa ofensa, que resulta directamente no requisito da imolação de Ifigénia, o que o iliba do peso de decidir sobre a realização do sacrifício, mas não o inibe da falta que o origina (*El.* 567-570. Cf. *Cypr. fr.* 1 Goold - Procl. *Chr.* 1: Ἀγαμέμνων ἐπὶ θήρας βαλὼν ἔλαφον, ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν, "Agamémnon, numa caçada, matou um cervo e gabou-se de ultrapassar mesmo Ártemis"). Vd. Rosenmeyer 1982: 127; Furley, W. (1986), "Motivation in the Parodos of Aeschylus' *Agamemnon*", *CPh* 81.2: 109-121.

na épica, identicamente presentes na cena trágica; por um lado, as alegadas 'exigências' divinas, perante a ofensa dos deveres de hospitalidade e o consequente agravo em termos de justiça e religião; por outro, um sentido de ética militar, mesclado com vaidade e avidez. Perante o aviso divino, que pretendia refrear ímpetos e funcionar como disciplinador moral através dos sofrimentos anunciados, Agamémnon assume uma difícil escolha, escudando a sua ambição nas obrigações de rei<sup>387</sup> e de guerreiro (*Ag.* 213-214), qual 'homem de missão'. Qualquer que fosse a opção tomada, porém, não se encontrava isenta de amarguras e encargos. O dramaturgo, neste ponto, distancia-se da épica homérica (*Il.* 1.106), ao posicionar o Atrida, por meio da voz do coro, a assumir toda a responsabilidade pela nefasta decisão (*Ag.* 220-221). Ainda assim, embora Agamémnon libertasse o profeta desse ónus (*Ag.* 187: μάντιν οὔτινα ψέγων), também se desculpabilizava, ao forçar uma interpretação dos sinais divinos como uma necessidade (ἀνάγκη), colocando em paralelo o sacrifício e o que apresentava como decorrendo dos ditames do destino (*Ag.* 207-209). Configurava-se, assim, uma sobrecarga na acumulação de comportamentos faltosos que viriam a condicionar o retorno, bem como todas as dificuldades e demoras na concretização da campanha, dando expressão à máxima πάθει μάθος, "aprendizagem pelo sofrimento" (*Ag.* 178).

No regresso, é merecedor de nota o alívio manifestado pelo Vigia<sup>388</sup>, finalmente livre do encargo que o ocupara durante os anos do combate, reflectindo o regozijo popular pelo regresso de Agamémnon e esperando a retoma de uma administração (cf. Arist. *Pol.* 1279a) há muito perdida (*Ag.* 18-19: κλαίω τότ' οἴκου τοῦδε συμφορὰν στένων | οὐχ ὡς τὰ πρόσθ' ἄριστα διαπονουμένον, "lamento a fortuna desta nossa casa, já não tão bem orientada como outrora"). Figuras individualizadas do povo, como o Vigia (Φύλαξ) que abre a peça, consciente dos sofrimentos e da situação a que a ausência do rei dera lugar, e o Arauto (Κῆρυξ) que antecede a chegada de Agamémnon (cf. Mensageiro de S. *Ant.* 1155-1171), fornecendo um retrato dos anos de contenda, incluindo o penoso regresso, assumem um carácter humano que lhes permite ultrapassar os momentos dolorosos do passado, gozar o

<sup>387</sup> A apresentação de Agamémnon como 'mais velho' (*A. Ag.* 184-185: ὁ πρέσβυς) aparece justificada quando a memória do coro recorda o discurso emitido pelo líder *propria persona* (*Ag.* 206: ἄναξ δ' ὁ πρέσβυς). Em consonância com o teor do discurso, sente-se a necessidade de reforçar a sua posição enquanto rei. Cf. Verrall, A. (1889), *Aeschylus. The 'Agamemnon' of Aeschylus; with an introduction, commentary, and translation*, London/New York, MacMillan: esp. 15-24.

<sup>388</sup> Vd. Vaughn, J. (1976), "The Watchman of the *Agamemnon*", *CJ* 71.4: 335-338; Benthien, R. (2007), "A Presença velada: hierarquia e ética servil a partir do '*Agamemnon*' de Ésquilo", *Politeia: História e Sociedade*, 7.1: 33-57.

momento presente e aguardar um futuro auspicioso (*Ag.* 34-36: γένοιτο δ' οὖν μολόντος εὐφιλῇ χέρα | ἄνακτος οἴκων τῇδε βαστάσαι χερί. | τὰ δ' ἄλλα σιγῶ, "Mas agora que pelo menos consiga apertar a mão do senhor de regresso a casa. O resto calo"; 551: εὖ γὰρ πέπρακται, "Tudo teve um bom término", 567: τί ταῦτα πενθεῖν δεῖ; παροίχεται πόνος, "Porquê lamentar? O sofrimento já passou"). Todavia, tais esperanças não se coadunam com a percepção do coro. De um modo mais ponderado, o coro de cidadãos mais velhos e experientes pode conjugar outras informações com eventos que havia presenciado e com toda a experiência e contacto com a vida da casa de Micenas, para formular um juízo mais profundo, para além do ilusório contentamento inicial. De facto, pese embora a vitória obtida, os sacrifícios envolvidos reclamavam um pagamento. Em termos gerais, o Vigia e o Arauto assumem-se como vozes individuais de um certo estrato popular, ao passo que o coro ecoa uma percepção colectiva de um outro nível social. No conjunto, configuram a 'voz' de Micenas.

Ponderados os prós e contras, o saldo final não deixa passar em vão os excessos decorrentes da ganância<sup>389</sup>. A vaidade de Agamémnon não lhe permitira entender a

<sup>389</sup> Torna-se, desde logo, possível distribuir os comportamentos faltosos adscritos a Agamémnon por duas alas: de um lado, uma herança de ἀμαρτίαι familiares; do outro, concretizações individuais de uma propensão genética hubristica. Neste sentido, a insolência do Atrida alia-se a uma notória falta de moderação sentida na sua actuação militar, advogada na justiça da missão (*A. Ag.* 812-813: δικαίων θ' ὦν ἐπραξάμην πόλιν | Πριάμου. Cf. *A. Ch.* 935-938: ἔμολε μὲν δίκαια Πριαμίδαις χρόνῳ, | βαρύδικοςποινὰ, "Quanto aos filhos de Príamo, a justiça chegou finalmente numa retribuição maciça"). Tanto no decurso do conflito troiano, onde chefiou uma destruição radical infligida a Tróia, segundo os comentários de Clitemnestra (*Ag.* 320-350) e do Coro (*A. Ag.* 355-384, 525-528, 818. Cf. *E. IA* 778), denotavam-se excessos, injustiça (*Ag.* 383-384) e um orgulho sem medida, que faziam ponderar sobre a chegada de um castigo (*Ag.* 350, 374-376). Vão no mesmo sentido as palavras do Κῆρυξ, a propósito do tamanho da destruição (*A. Ag.* 535: πανώλεθρον), confirmado na vangloriação de Agamémnon ao referir o fumo resultante do aniquilamento (*Ag.* 819-820); bem como do âmbito da devastação que abrangia altares (*Ag.* 527-528. Cf., anteriormente, *Dario in Pers.* 811-812, sendo o primeiro verso igual). Além do mais, no regresso, o Atrida ainda se vangloria da vitória, com a descrição de pormenores ruinosos. Destacam, a este propósito, o relevo dado por Ésquilo aos gritos como uma imagética acústica com diferente simbologia, em várias personagens, a saber: os gritos de guerra dos ataques aqueus destrutivos em extremo, conforme o retrato apresentado por Clitemnestra (cf. βοή / φθογγή in *Ag.* 321, 325; os gritos de dor dos troianos (cf. ἀποιμώζω in *Ag.* 329) e dos gregos (*Ag.* 445: στένουσι) pelos entes desaparecidos; os gritos recuperados por Clitemnestra, vitoriosa na sua 'batalha' homicida (Cf. ἀνολολύζω/ ἐπολολύζω in *Ag.* 587, 1118, 1236). Assim, não a vitória, que contara com o apoio divino (vd. *A. Ag.* 1337: θεοτίμητος δ' οἴκαδ' ἰκάνει), mas o excesso haveria de receber punição. A intemperança do Atrida receberia retribuição igualmente extrapolada no modo como lhe foi aplicado o infringida a morte. Digno de nota é pois o pagamento resultante desse excesso já que apresenta um cariz duplo (*Ag.* 536: διπλᾷ δ' ἔτεισαν Πριαμίδαι θάμάρτια, "os filhos de Príamo pagaram duplamente pela suas faltas"). Veja-se o relevo manifestado pelo número 'dois', na obra e, em particular, no tocante ao Atrida, vítima dos trabalhos de 'duas serpentes' - Clitemnestra e Egisto (*Ag.* 1233: ἀμφίσβαίνα). Eis que Clitemnestra (*A. Ag.* 1258: δίπους λέαινα, nos ditos de Cassandra) se vangloria de ter aplicado, logo de início, dois golpes, a que se seguiram outros tantos gemidos, e depois ainda um terceiro, já caído o rei (*A. Ag.* 1384: παῖω δέ νιν δίς: κὰν δυοῖν οἰμωγμάτων, 1386: τρίτην ἐπενδίδωμι). Vd. Robertson, H. (1967), "The Hybristês in Aeschylus", *TAPhA* 98: 373-382.

exigência do sacrifício da filha como um acto dissuasório de uma aventura para a sua e para muitas outras famílias promissora de sofrimento e luto (*Ag.* 436, 444). O retorno das urnas não apenas colhia louvores sobre os soldados mortos, mas sobretudo lamentos e ressentimentos segredados contra os Atridas vencedores (*Ag.* 450-452). Importaria, então, saber avaliar convenientemente a dimensão dos custos da guerra e tirar conclusões premonitórias sobre os eventos futuros – no caso limite de Agamémnon, a aproximação do seu assassinato. Deveria, pois, Agamémnon comportar-se como um "bom conhecedor do seu rebanho" (προβατογνώμων). Fica, neste ponto, insinuada a recuperação do epíteto épico ποιμήν λαῶν, agora substituído por προβατογνώμων, reportando-se já não a um cenário bélico, mas antes a um contexto político e familiar, numa atmosfera de maior individualismo. Havia, desde logo, que distinguir o 'parecer' do 'ser' (*Ag.* 788: τὸ δοκεῖν εἶναι. Cf. *Pl. R.* 1.334c), isto é, o regozijo leal, de adulações vãs. Na situação do Atrida, recomenda o coro ainda, veladamente, que, apesar de outrora haver criticado a sua decisão (*Ag.* 800-804), alterara entretanto o seu juízo (*Ag.* 805: νῦν δ' οὐκ ἀπ' ἄκρας φρενὸς οὐδ' ἀφίλω, "no momento presente felicita-o do fundo da alma e com amizade"). Conclui-se, então, que a empresa chefiada pelo Atrida não contara nem com o apoio humano, nem com o divino, por razão idêntica - o excesso sentido nas muitas mortes causadas (cf. *Ag.* 461-462: τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ ἄσκοποι θεοί, "os deuses não deixam de reparar nos que causam muitas mortes", 804: ἀνδράσι θνήσκουσι κομίζων, "causando a morte de homens"). Obviamente, caberia a Agamémnon completar o raciocínio e precaver-se.

Distinta do poder absoluto e do pendor bélico que Agamémnon dá mostras de possuir em *Ésquilo*, a *IA* de Eurípides, perante uma situação análoga de sacrifício como condição da campanha troiana, revela uma figura, antes de ambiciosa, ambivalente e destituída de valores, especialmente se o alcance dos interesses que o motivam depender de ética. Fazendo uso das palavras proferidas por Menelau, numa retórica de tonalidade acusatória para instigar Agamémnon a agir em conformidade com os princípios guerreiros e com os desejos gerais, ultrapassando a dor do sacrifício, em Áulide<sup>390</sup> emergia um demagogo de comportamento doloso, volúvel,

<sup>390</sup> É notório o carácter marcante do sacrifício de Áulide na literatura, ficando de tal forma ligado à região, que se revela um marco de referência (cf. *X. HG.* 3.4.3: ἐν Αὐλίδι, ἔνθα περ ὁ Ἀγαμέμνων ὄτ' εἰς Τροίαν ἔπλει ἐθύετο, "[...] em Áulide, o lugar onde anteriormente Agamémnon havia sacrificado antes da partida para Tróia").

falso<sup>391</sup> e de cariz ambicioso (*IA* 337: ἐσπούδαζες ἄρχειν Δαναΐδαις πρὸς Ἴλιον, "ávido de comandar os Dânaos para Ílion"). Traçava-se, assim, uma fissura, em Agamémnon, entre duas esferas, designadamente entre o poder político e a força da verdade. Surge à partida vencido face a imposições exteriores que ultrapassam o seu controle<sup>392</sup>. A execução do sacrifício de Ifigénia marca a sua responsabilidade enquanto líder e na qualidade de gestor do *oikos*, que lhe garante glória, mas também culpa por ter permitido que a imolação se realizasse. Delineava-se, nesse cenário, uma necessidade dupla, vinculada num oráculo interpretado por Calcas: por um lado, prover a solidariedade do γένοϋς invocada por Menelau, como um direito; por outro, os desejos/direitos de intervenção de militares, aliás incitados por comandantes como Ulisses (*IA* 529-530). O dito *topos* do sacrifício é recordado em *IT* 10-31, após a salvação de Ifigénia *in extremis*, expondo a crescente debilidade de Agamémnon para conseguir impor qualquer decisão contrária a pressões externas de vária índole, tanto militar, como oracular. Ainda que se encontrasse patente a tradição de uma exigência divina interpretada por Calcas, no contexto de Áulide (*IA* 747 τὸ τῆς θεοῦ φίλον), e confirmada na abertura do cenário de Táuride (*IT* 20), são na realidade os interesses humanos que ditam o curso dos acontecimentos. Assim sendo, conclui-se que, embora Agamémnon tivesse conseguido comprar um certo poder, esse não lhe garantia uma verdadeira autoridade.

De facto, na visão euripidiana, Agamémnon não mostra capacidade em superiorizar-se simplesmente pela sua hierarquia, perante o exército de aqueus reunido (*IA* 514). Quando contrariadas, as tropas tendem a agir numa autogestão anárquica, independentemente da identidade do opositor, pelo que se estimam diversas ameaças incontornáveis, desde a lapidação, à prossecução do sacrifício de Ifigénia à revelia (*IA* 1267-1268: οἱ τὰς ἐν Ἀργεὶ παρθένους κτενοῦσί μου | ὑμᾶς τε κῶμέ, "eles vão matar a minha filha em Argos, a ti [Clitemnestra] e a mim"). Tal evidência manifesta-se em diferentes cenários e em várias circunstâncias.

<sup>391</sup> Em conformidade com a permanente mudança de posições, nos diversos momentos - νῦν, πάλαι, αὐτίκα (vd. Menelau, a título acusatório, E. *IA* 333) -, o dolo é um elemento constante, que percorre toda a existência de Agamémnon. O comportamento é, desde logo, hereditário e manifesta-se, de forma consciente, em diversos momentos. Vd. A. *Supp.* 907-908, a propósito da honestidade que se esperava de um líder (προστάτης): [ὅταν γὰρ ἡδύς τις λόγοις φρονῶν κακῶς | πείθῃ τὸ πλῆθος, τῇ πόλει κακὸν μέγα, "pois, quando um homem com um discurso agradável, mas com princípios pouco razoáveis, persuade uma multidão, é um sério malefício para o Estado". Com este tipo de processo eleitoral verifica-se uma aproximação entre o orador e o chefe, em virtude de o poder não ser obtido apenas de forma aristocrática, pela hereditariedade.

<sup>392</sup> Vd. Siegel, H. (1981), "Agamemnon in Euripides' *Iphigenia at Aulis*", *Hermes* 109.3: 257-265; Rousse 1922: 225-240.

Na realidade, a tragédia espelha o desenvolvimento do contexto social, onde o poder absoluto e a autoridade aristocrática de um só<sup>393</sup> ficam então subjugados às massas. Importante era, pois, conseguir um equilíbrio: de uma parte, não contradizer a vontade (*IA* 1372: μή διαβληθῇ στρατῶ); de outra, evitar demonstrar demasiado temor, conforme manifesta Menelau (*IA* 517: χρὴ λίαν ταρβεῖν ὄχλον, "é necessário não temer a turba em demasia"). Ora, neste último preceito, Agamémnon falhara, a julgar pelo ajuizamento crítico e depreciativo que Clitemnestra emite, ressentida e naturalmente desejosa de uma atitude firme da parte de um esposo que, pela sua condição de rei e comandante, deveria, no seu entender, fazer valer a sua vontade - partindo do princípio de que era seu desejo maior colocar o plano doméstico acima de tudo o mais (*IA* 1012): κακός τις ἐστι καὶ λίαν ταρβεῖ στρατόν, "[Agamémnon] é um indivíduo mau e teme demasiado o exército". Porém, ceder à vontade popular reflectia, à partida, a consciência do poder efectivo e de certo modo incontrollável das maiorias, donde também a presença de medo quanto às suas reacções. Mais do que atender à ambição que o movia, a versão euripidiana de Agamémnon em *IA* acautelava-se face a uma ameaça interna. De facto, nessas circunstâncias, tornava-se imperioso para Agamémnon realizar a imolação (*IA* 511-512 εἰς ἀναγκαίας τύχας, | θυγατρὸς αἵματηρὸν ἐκπῶξαι φόνον), não por qualquer decreto oracular, mas, desde logo, para agradecimento da maioria, num sentido de autopreservação. É ainda assim

---

<sup>393</sup> O interesse pela discussão dos diversos regimes políticos e pela autoridade que os comanda – de um só, de vários ou de muitos – tornou-se motivo de ampla controvérsia na literatura do séc. V A. C. Os diversos contornos e desenvolvimento da realidade democrática da política ateniense vieram a dar azo a diferentes notas de teoria política contempladas em vários autores. Nas observações a esse respeito constata-se o autoritarismo e a imposição determinada pelos governantes dos regimes monocráticos (Vd. Hdt. 3.80-83, sobre o *basileus*, o *monarchos* e o *tyrannos*. Cf. Arist. *Pol.* 1285a), cujas virtudes recebiam elogio e apreço designadamente na Pérsia. Nesse contexto, há vozes em prole do regime monárquico, enquanto regime tradicional (πατρίους νόμους), como a de Dario da Pérsia (Hdt. 3.82.5). Já em Atenas a situação era distinta. Ainda assim, não se poupavam notas menos abonatórias em relação ao regime democrático, assente no apoio de maiorias; o que se verificava era a sua falência, representada em grande parte na figura de Agamémnon, ainda que, teoricamente, o povo soubesse distinguir o bom do mau, dando preferência aos que se mostram amistosos e proveitosos para consigo (X. *Ath.* 2.19). Todavia, os líderes, uma vez ganha a confiança do povo e conseguida a eleição, poderiam instituir governações autoritárias (cf. Hdt. 1.96-100). Por fim, o governo popular em auto-gestão era também condenável (Hdt. 3.81.1). Existia, por tal, uma incapacidade em gerir adequadamente a liberdade (cf. Pl. *R.* 560d, 563d, a propósito do valor máximo da liberdade e da moderação como cobardia) e a disciplina, isto é, a submissão à Lei, como déspota (Hdt. 7.104). No governo democrático essa liberdade traduz-se numa separação de poderes, no respeito pelas decisões maioritárias e pelo governo da lei, tanto melhor se numa *isonomia* (vd. Otanes in Hdt. 3.80.6). Vd. Levystone, D. (2005), "La constitution des Athéniens du Pseudo-Xénophon. D'un despotisme à l'autre", *Revue française d'histoire des idées politiques* 21: 3-48; Murray 1913: 40; Raaflaub, K., Ober, J., Wallace, R. (2008), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press; Kenyon, F. ed. (1963), *Aristotelis. Atheniensium Respublica*, London, Oxford University Press; Flory, S. (1987), *The archaic smile of Herodotus*, Detroit, Wayne State University Press; esp. 131-132; Wassermann, F. (1949), "Agamemnon in the *Iphigeneia at Aulis*: a man in an age of crisis", *TAPhA* 80: 174-186.



evidente uma certa ironia neste tratamento da personagem. Na realidade, a sua situação, ainda que penosa, assim como a dor e os lamentos profusos recolheriam mais simpatia se ficasse igualmente evidente um desejo íntimo de Agamémnon análogo à cupidez que caracterizava as tropas.

Porém, não estando a eleição garantida à partida, o Atrida euripídiano revelou um comportamento bifacetado, próprio de um político, reproduzindo certos vícios da democracia. Em tempo de campanha, mostrou carácter afável, cordial, acessível (*IA* 340: θύρας ἔχων ἀκλήστους, "portas abertas"; *IA* 341: πρόσρησιν πᾶσι, "contactável por todos") e democrático. Contudo, estes atributos configuravam apenas uma máscara eleitoral. Não denunciavam os verdadeiros objectivos escondidos por trás da aparência<sup>394</sup> e serviam uma popularidade (φιλότιμος) comprada (*IA* 342), já que a sua natureza era, acima de tudo, egocêntrica<sup>395</sup>. Assim, uma vez indigitado, operou-se uma mudança radical de atitude no Atrida. Manifestou, então, o inverso (*IA* 343 κᾶτ'; *IA* 345: δυσπρόσιτος) do que havia proclamado, falta de humildade (ταπεινός), falsa modéstia e um desprendimento apenas aparente, segundo o testemunho acusatório de Menelau (*IA* 338: τῷ δοκεῖν μὲν οὐχὶ χρήζων, τῷ δὲ βούλεσθαι θέλων, "simulando a pretensão de declinar, ainda que desejoso pelo cargo, no teu coração"). Essa alteração circunstancial de atitudes não revelava virtude, porque, contrariamente ao que seria de esperar de um bom (ἀγαθός) líder (ἄρχων, em particular um στρατηλάτης)<sup>396</sup>, Agamémnon primava pela vileza (vd. Menelau, *IA* 349: ἡῦρον

<sup>394</sup> A disparidade entre εἶναι e δοκεῖν (cf. φαίνεσθαι. Vd. Pl. *Sph.* 233a-d) é uma questão que ganha especial fulgor com os sofistas, cujos fins dispensavam princípios de ética e moral. Vd. Ober, J. (2001), *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press; Barney, R. (1992), "Appearances and Impressions", *Phronesis* 37.3: 283-313; Cornford, F. (2010), *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge; Hesk, J. (2000), *Deception and democracy in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press; Nōtomi, N. (1999), *The unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press; Lausberg 1993; Poulakos, J. (1995), *Sophistical Rhetoric in Classical Greece (Other Half of History)*, Columbia, University of South Carolina Press; Ober 1989. Cf. England, E. ed. (1891), *The Iphigenia at Aulis of Euripides*, New York, Macmillan and co.: XIV-XVI, 36.

<sup>395</sup> Na verdade, o motor impulsor de ambos os Atridas era pessoal e egocêntrico. Se Agamémnon pretendia o poder, Menelau sentira uma ofensa na subtração de um bem pessoal. Uma suposta confluência de interesses com a esfera divina, porém, enobrecia a empresa. Ainda assim, convém avaliar o verdadeiro peso da intervenção divina. Agamémnon referencia as divindades como tendo determinado uma exigência incontornável. Todavia, o Atrida nunca se revela um mero 'fantoche' nas mãos dos deuses; serve-se dos deuses como um pretexto, a que a tradição confere bases, para prover a prossecução da sua ganância pessoal e simultaneamente corresponder aos interesses dos seus pares.

<sup>396</sup> Cf., diferentemente, Péricles in Th. 2.65.8: μὲν δυνατὸς ὢν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἦγετο μᾶλλον ὑπ' αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἦγε, "Ora [Péricles], pela sua força, habilidade e conhecida integridade, controlava a multidão livremente, isto é, comandava-os, em vez de ser comandado por eles".

κακόν, "encontrei a tua vileza"), carecendo de sensatez (*IA* 374: νόος) e de constância.

Considerando as diversas tragédias, sente-se que Agamémnon funciona num ritmo binário e que, apesar de conseguir alcançar os seus objectivos, acaba por tornar-se vítima de si próprio, pelas suas opções e atitudes, assim como pela própria índole e carácter. No geral, o Atrida não está à altura das circunstâncias para que a sua condição o empurrou. As posições de rei e de líder das tropas não constituem excepção. Independentemente do tipo de poder assumido (com maior ou menor autoridade; mais ou menos absolutismo), o sofrimento apresenta-se como um ónus aliado aos cargos de soberania. Neste sentido, o material mitológico relativo a Agamémnon e à problemática de Ifigénia detinha uma funcionalidade didáctica, a ser demonstrada de modo distinto e com diferente desenvolvimento perante as várias audiências a que se dirigiam os diferentes dramaturgos.

Pese embora todo o esforço desenvolvido para conjugar ambas as posições - de rei e de comandante -, o Atrida sente-se esmagado perante as escolhas exigidas por tais encargos, o que conduz à infelicidade e ao arrependimento (*IA* 85-86 τὰξίωμα δὲ | ἄλλος τις ὄφελ' ἄντ' ἐμοῦ λαβεῖν τόδε, "oxalá outro tivesse ganhado essa distinção, em vez de mim")<sup>397</sup>. Ora os reis tinham atribuições sociais acrescidas, segundo

---

<sup>397</sup> Agamémnon funciona como paradigma de uma classe que, mesmo atingindo o poder, se guarnecia de uma ambição exponencial, sem correspondência em termos de capacidade para exercer as incumbências atribuídas. Na realidade, o líder vive com extrema ansiedade um ἄγών interior e a sua indecisão em assumir responsabilidades, o que determina o lamento que expressa face a um ancião, relativamente à posição social que detinha e à sua condição nobre (cf. *IA* 16-19, 1257-1258). Por um lado, definira uma acção bélica que lhe traria honra, distinção e reconhecimento entre os pares. Todavia, o sacrifício retirar-lhe-ia o carácter imaculado e a beleza de acções pelo modelo aristocrático. As palavras de Agamémnon desconstruíam a definição heróica tradicional dos ἄριστοι, enquanto herdeiros de um estatuto elevado de nobreza, que garantia um notável desempenho bélico e habilidade para tomar decisões políticas e exercer cargos de chefia. Por conseguinte, o natural seria assistir aos lamentos do servo; porém Eurípides coloca em diálogo os pólos extremos da hierarquia social mas inverte o processo (cf. *IA* 446-450), tornando o escravo portador de um discurso aristocrático e censório (cf. *IA* 28-32), quando o normal seria que Agamémnon não afirmasse preferir a obscuridade dos mais simples e se orgulhasse da sua linhagem, capaz de trazer-lhe glória. A posição *contra naturam* do Atrida condiciona a sua procura de fuga, tanto dos direitos, mas sobretudo dos deveres que o seu destino heróico lhe reservava - era esse, afinal, o 'preço do κλέος'. A opção dramática de Eurípides traduz assim uma mudança dos paradigmas tradicionais de nobreza. Ao dotar um escravo com uma mentalidade nobre, afirmava, em consequência, que a nobreza não se restringia a uma classe social única, enquanto herança genética. Eis que Orestes, a propósito deste motivo faz doutrina ao reconhecer que os valores aristocráticos que podem encontrar-se na alma de um homem modesto, no caso o lavrador, marido de Electra (cf. *El.* 367-390). Além do mais, reflectiam-se na obra os perigos decorrentes do poder, ligando-se no caso particular de Agamémnon à questão da culpa hereditária, conforme parecem sugerir as irónicas palavras do Velho (*IA* 29-30): οὐκ ἐπὶ πᾶσιν σ' ἐφύτευς ἄγαθοις, | Ἀγάμεμνον, Ἄτρεῦς, "Atreu não te criou para gozares apenas de bens, Agamémnon". Vd. Silva 2007: 11-26; Ferguson, J. (1968), "*Iphigeneia at Aulis*", *TAPhA* 99: 157-163; Wilson Jr., A. (2005), '*Iphigeneia Aulidensis*' de Eurípides: introdução, tradução e notas, diss. Mestr., São Paulo,

Agamémnon manifesta, já com cariz justificativo e desculpabilizador, no diálogo que mantém com Ifigênia (*IA* 645: πόλλ' ἀνδρὶ βασιλεῖ καὶ στρατηλάτῃ μέλει, "um homem tem muitos cuidados quando é rei e também general"). No entendimento que faz passar, tal encargo inferiorizava os líderes, quando comparados com a 'liberdade' dos mais simples (ἀγνῶς ἀκλεής; *IA* 16-19). Eis, pois, a inveja (ζῆλος) alegada por Agamémnon em relação aos mais pobres (*IA* 16-19): ζῆλῳ σέ, γέρον, | ζῆλῳ δ' ἀνδρῶν ὅς ἀκίνδυνον | βίον ἐξεπέρασ' ἀγνῶς ἀκλεής: | τοὺς δ' ἐν τιμαῖς ἦσσαν ζῆλῳ, "Invejo-te, ancião, e a todo o homem que passa uma vida segura, desconhecida e sem renome; mas não invejo os que ocupam cargos".

Em jeito de síntese, tal como numa situação tradicional de poder, exposta por Ésquilo, a obtenção do cargo por via eleitoral, em Eurípides, não reuniu também o beneplácito unânime, nem acatamento em todas as ocasiões<sup>398</sup>, o que permitiu colocar a descoberto vários aspectos essenciais do retrato do líder. Com Eurípides assiste-se, de forma mais acentuada, a notas da degradação de um regime político, no qual Agamémnon funcionava como um paradigma. A falsidade que é reconhecida ao comandante não traduz um procedimento único e singular, tanto na cena trágica, como no contexto extraliterário<sup>399</sup>.

---

FFLCH-USP; Almeida 1998; Jouan 1983; Weffort, L. (2008), *Poesia, Retórica e Educação na 'Ifigênia em Áulide' de Eurípides*, diss. Mestr., São Paulo, FEUSP: 72-75; Siegel 1981: 257-265.

<sup>398</sup> A propósito da aceitação e do apoio a Agamémnon, ninguém, fosse humano ou divino, correspondia ao conteúdo geral. Importava, pois, saber gerir as críticas (vd. S. fr. 524 Radt).

<sup>399</sup> Eurípides aproveita a crítica de Menelau a Agamémnon para apontar alguns defeitos aos políticos da democracia do seu tempo; reflecte ainda aversão ateniense face a governos autocráticos (vd. *Hipp.* 1014-1015: τὰς φρένας διέφθορεν | θνητῶν ὅσοισιν ἀνδάνει μοναρχία, "o poder autocrático corrompeu as mentes dos que o amam"), despóticos (vd. *Supp.* 429: οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει, "não há nada de mais odioso para uma cidade do que um déspota"), tirânicos (*Ion* 621: τυραννίδος δὲ τῆς μάτην αἰνουμένης, "da tirania, honrada em vão"), ou oligárquicos (vd. E. fr. 275 Kannicht: κακῶς δ' ὅλοιντο πάντες οἱ μοναρχίᾳ | χαίρουσιν ὀλίγων τ' ἐν πόλει τυραννίδι). Veja-se, neste sentido, a riqueza como fonte de poder do tirano (vd. *Supp.* 450-451 - τῷ τυράννῳ πλείον'). Faltava a esses governantes a justiça e a igualdade promovidas pela lei escrita (*Supp.* 433: γεγραμμένος νόμος). Ainda assim, mesmo em regimes democráticos, importava optar por moderação (*meden agan*) e tranquilidade (Vd. *Supp.* 238: τρεῖς γὰρ πολιτῶν μερίδες, "três classes de cidadãos", sendo a melhor a mediana - *Supp.* 244: τριῶν δὲ μοιρῶν ἡ 'ν μέσῳ), face à eloquência de líderes gananciosos (*Supp.* 243: γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν. Cf. E. fr. 626 Kannicht). A democracia não mostrava, na prática, ser um regime perfeito, já que previa a substituição de uma tirania monocelular por uma dependência de uma tirania de massas (oclocracia), cujo apoio era conseguido a qualquer preço, mesmo que, posteriormente, os actos dos líderes não reproduzissem as promessas de campanha. Vd. Zuntz, G. (1955), *The Political Plays of Euripides*, Manchester, Manchester University Press; Lafont, S. (1987), *Politics and Euripides*, diss. Mest., Austin, Faculty of Texas Tech University; Davies, J. (1983), *Democracy and Classical Greece*, Stanford, Stanford University Press; Havelock, A. (1957), *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, Yale University Press; Connor, W. (1971), *The New Politicians of the Fifth Century*, Athens, Princeton. Cf. Redondo Moyano, E. (2008), "Elogio, vituperio y valores en la tragedia griega clásica", in Bañuls Oller, J., De Martino, F., Morenilla Talens, C. coords., *Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica: las relaciones de poder en época de crisis*, Bari, Levante Editori: 341-368.

### 5.3. *Agamémnon: Relacionamento com companheiros de armas e subordinados*

Para uma avaliação mais completa da figura de Agamémnon como soberano e militar torna-se essencial não tomar apenas *per se*, mas também apreciá-lo em contexto e em acção. Ponderar-se-á, por isso, a respeito do tipo de atitudes demonstradas pelo Atrida aquando de vários confrontos, em diferentes tempos da trama mitológica. Assim, sucedem-se algumas reflexões decorrentes sobre os principais relacionamentos que Agamémnon estabelece no panorama trágico, abrangendo quer companheiros de guerra, como Aquiles, Menelau, Ulisses, Ájax, Télefo, Palamedes, Filoctetes; quer subordinados e vencidos, designadamente Polimestor, bem como as mulheres cativas.

#### 5.3.1. *A relação com companheiros de Guerra*

##### 5.3.1.1. *Aquiles, na caracterização de Agamémnon*

A avaliação do relacionamento de Agamémnon com Aquiles na tragédia, contrariamente aos factos contemplados na épica homérica, não se apoia única e preferencialmente na vertente heróica<sup>400</sup> e bélica do Mirmidão. Com efeito, a figura de Aquiles percorre a cena dramática dos três tragediógrafos de referência, surgindo umas vezes enquanto personagem e outras apenas referenciado, em vários momentos da história mitológica, anteriores e posteriores ao conflito troiano. Interessa, como tal, salientar alguns episódios, que são de carácter mais pessoal, nos quais se conjuga a participação de Agamémnon, em particular, o dolo matrimonial e o sacrifício de Políxena. Desse relacionamento denota-se uma conflituosidade permanente, que reflecte um conflito geracional, entre um jovem valente e impulsivo e um general mais velho e experiente, proporcionando importantes elementos para considerar a figura do Atrida.

---

<sup>400</sup> Vd. Aquiles enquanto herói, no teatro euripidiano (*Andr.* 1259-1262, *IT* 422-438). A sua imagem no contexto ateniense não fica absolutamente clarificada, como a de heróis cujo culto comportava identidade étnica, com ligações tradicionais a Atenas (e.g. Ájax). Cf. aliás, a associação, efectuada por Alcibiades, de Aquiles com o general Brásidas, de Esparta (Pl. *Smp.* 221c2-d6). Embora servisse como figura de propaganda política, representando a unidade helénica, Aquiles constitui, em particular na época clássica (vd. Pl. *Ap.* 28c1-d5), uma imagem individual de herói épico, com ideais e também com aspectos repreensíveis (Pl. *R.* 3). Vd. Mitford, W. (2010), *The History of Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.

É no tempo que precede a partida que Eurípides situa o engodo matrimonial<sup>401</sup>, congeminado pelo Atrida, para atrair Ifigénia a Áulide (cf. Apollod. *Epit.* 3.22, onde Agamémnon teria enviado Ulisses e Taltíbio para o efeito). Com base nas palavras sóbrias do Velho Mensageiro (*IA* 133-135), Agamémnon demonstra inconstância e ambivalência, ao efectuar uma tentativa de desfazer o logro (*IA* 444: σοφίσματα) com uma segunda missiva. Não conseguiu, porém, sustentar o processo, nem apagar das mentes dos espectadores o objectivo que havia motivado a sua atitude primeira. A esperança com que delineara a 'reparação' daria lugar ao desespero, aquando da intercepção da mensagem por Menelau. Este motivo desenvolvido de forma alargada pelo tragediógrafo recuperava e inseria num novo contexto uma tradição já delineada na épica homérica, no momento em que Agamémnon, em Tróia, oferece uma das suas filhas em casamento ao Pelida como um dos presentes levados pela embaixada que envia até Aquiles, caso este aceitasse regressar ao combate (*Il.* 9.286-289). O logro vai acarretar 'danos colaterais', sentidos especialmente por Clitemnestra e Aquiles, que assim se juntam num mesmo patamar (*IA* 849: ἴσως ἐκερτόμησε καὶ με καὶ σέ τις). Assistia-se então a um chamariz enganoso, embora verídico na sua essência. Não sendo absolutamente linear, a questão necessitava de acompanhar-se por alguma capacidade interpretativa, face a indícios e duplos sentidos: convocava-se Ifigénia para um casamento de contornos grotescos - não com o semidivino Aquiles, mas com um deus, Hades (*IA* 461 Ἄιδης νυμφεύσει. Cf. *IA* 463, 1278: φεύγει σε πατήρ Ἄιδην παραδούς, *IT* 369: Ἄιδης Ἀχιλλεύς ἦν ἄρ', οὐχ ὁ Πηλέως, "pois Aquiles era, afinal, Hades, não o Pelida". Cf. *Tr.* 445)<sup>402</sup>. Tal expediente revelou-se um

<sup>401</sup> Veja-se a recorrência do *topos* matrimonial associado a várias figuras e em diversos momentos do mito dos Atridas. Vd. Pedrick, V., Oberhelman, S. (2005), *The soul of tragedy: essays on Athenian drama*, Chicago, University of Chicago Press: 227-248.

<sup>402</sup> Havia, na Antiguidade Clássica, ligação entre as cerimónias matrimoniais (γάμος) e fúnebres (κηδεία), o que dava, no caso, consistência à confusão entre o casamento e o sacrifício (*IA* 898: παῖδά μου κατακτενοῦσι σοῖς δολώσαντες γάμοις, "Vão sacrificar a minha[de Clitemnestra] filha. Enganaram-na com o teu [Aquiles] casamento"). Ambas as cerimónias propõem rituais comuns, por exemplo, no sacrifício preliminar a Ártemis, em ambos os casos; o findar de uma condição, isto é, uma morte (real no âmbito dos sacrifícios, simbólica no matrimónio); o carácter voluntário das nubentes, qual *arete* feminina, em tempo de paz; os actos preliminares (e.g. corte de cabelo, banho lustral); a mudança de espaço físico; a associação de diversos aspectos, como o altar, βωμός, e o túmulo, μνήμα (*IA* 1444) ou a entoação de hinos, exceptuando a alegria dos cânticos matrimoniais. A certa altura Agamémnon abandona a sua consideração inicial do sacrifício como algo de mau (cf. *IA* 94-96: ὀρθίῳ κηρύγματι | Ταλθύβιον εἶπον πάντ' ἀφιέναι στρατόν, | ὥς οὔ ποτ' ἂν τλὰς θυγατέρα κτανεῖν ἐμὴν, "ordenei a Taltíbio em altos brados que dispersasse todo o exército, pois eu nunca seria capaz de matar a minha filha") e parece convencer-se e querer tornar a farsa que criou uma realidade, conforme denotam as suas recomendações típicas de uma cerimónia nupcial (vd. *IA* 1110-1114). O *topos* do matrimónio associa-se ao da parcimónia e da moderação, opondo a calma do casamento (*IA* 544-545: μετέσχον λέκτρων) à confusão das paixões avassaladoras (*IA* 547: μανιάδων οἰστρων, 551: ἐπὶ συγχύσει βιοτῆς, "dado à confusão"). Por conseguinte, e em sentido similar, existe confluência

instrumento de dor e até de insolência, em virtude da realçada natureza semidivina do Rei da Ftia (e.g. *IA* 134: τῆς θεᾶς παῖδ')<sup>403</sup>, implicado no estratagema.

A iniciativa em causa vitimiza Aquiles, que se indigna, lesado pelo dolo (*IT* 539: δόλια) e pela usurpação de nome<sup>404</sup>, isto é, da sua reputação, de forma indecorosa. Era grande a importância que este último factor detinha para Aquiles - recorde-se *II*. 1.415-416, 9.410-416, 24.131 -, considerando o valor que o herói atribuía à glória (κλέος), acima da própria vida. Agamémnon tinha consciência do facto. Assim, Eurípides abre caminho à imaginação do público - afinal, contabilizando o egocentrismo de Aquiles, revoltado, não pelo acto sacrificial, mas pela forma como Agamémnon o excluiu do esquema em que o seu nome assumia protagonismo. Resta questionar qual a sua posição, caso o Atrida tivesse tomado uma atitude distinta, incluindo-o no grupo restrito dos que tinham conhecimento da situação: Menelau, Ulisses e Calcas. Afinal, o carácter egocêntrico e ambicioso de Aquiles estimulava a sua ida para Tróia. Todavia, Agamémnon referia-se apenas ao Pelida de modo ligeiro, leviano e utilizava-o precisamente para atenuar a sua culpa (*IA* 128: ὄνομ', οὐκ ἔργον, παρέχων Ἀχιλεὺς, "é o nome que Aquiles está a proporcionar, não a sua pessoa"), face ao envolvimento inconsciente (*IA* 129: οὐκ οἶδε γάμους, οὐδ' ὃ τι

---

entre *eros* (Páris/Helena) e *eris* (Helenos): ἔρωτά [...] ἔρωτι, ἔρις ἔριν (*IA* 585, 587). Considere-se, a propósito, *IA* 435-439. Cf. h. *Cer.* Vd. Loraux, N., Forster, A. (1991), *Tragic ways of killing a woman*, Cambridge/London, Harvard University Press; Ferguson 1968: 161-62; Lyons, D. (2003), "Dangerous Gifts: Ideologies of Marriage and Exchange in Ancient Greece", *ClAnt.* 22.1: 93-134; Sutton Jr., R. (1997-1998), "Nuptial Eros: The Visual Discourse of Marriage in Classical Athens", *JWAG* 55-56: 27-48; Oakley, J. (2008), "Death. Women in Athenian Ritual and Funerary Art", in Kaltsas, N., Shapiro, A. eds., *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation: 334-341; Rehm, R. (1994), *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, New Jersey, Princeton University Press; Seaford, R. (1987), "The Tragic Wedding", *JHS* 107: 106-130; Redfield, J. (1982), "Notes on the Greek Wedding", *Arethusa* 15: 181-199; Pathmanathan, R. (1965), "Death in Greek Tragedy", *GR* 12.1: 2-14.

<sup>403</sup> Eurípides empenha-se em reforçar a nobreza de Aquiles (*IA* 625: ἀνδρὸς γὰρ ἀγαθοῦ κῆδος), explicando-se assim a repetição de referências genealógicas, quer no tocante ao seu lado humano, que atesta a nobreza da linhagem; quer na vertente divina, que lhe confere o carácter semidivino decorrente de um casamento abençoado (*IA* 1076-1077) - μακάριον γάμον (vd. *IA* 626: κόρης Νηρηίδος ἰσόθεον γένος, 819, 896: ὃ τέκνον Νηρηίδος, ὃ παῖ Πηλέως: "O filho da Nereida, filho de Peleu", 901: θνητὸς ἐκ θεᾶς γεγῶτα; *IT* 537: Θέτιδος δ' ὃ τῆς Νηρηίδος παῖς, "filho de Tétis, a Nereida"). Aquiles constitui, por conseguinte, o esposo ideal que Clitemnestra procurava para a filha, conforme denota Ulisses, acentuando o dolo de que fora autor (S. fr. 305 Radt. Cf. Photius Galeanus 410.4: Ὀδυσσεύς φησι πρὸς Κλυταιμνήστραν περὶ Ἀχιλλέως: σὺ δ' ὃ μεγίστων τυγχάνουσα πενθερῶν, "mas tu que estás a buscar para a tua filha um homem de grandes famílias"). Não obstante, o Pelida nunca se afirmou como pretendente de Ifigénia, apesar de reconhecer o seu valor (*IA* 1404-1405: μακάριόν μὲ τις θεῶν, | εἰ τύχοιμι σὼν γάμων, "Agradado pelos deuses, aquele que se casasse contigo"), da mesma forma que a jovem nunca lhe fora oferecida pelo Atrida (*IA* 841-842). Vd. Smith, W. (1979), "Iphigenia in Love", in Bowersock, G., Burkert, W., Putnam, M. eds., *Arktouros, Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox*, Berlin, de Gruyter: 173-180.

<sup>404</sup> Vd. Michelakis, P. (2007), *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.

πράσσομεν, "não tinha conhecimento do matrimónio, nem do estratagema") que lhe infligira. Ora, o filho de Peleu não transforma a inexistência de matrimónio (μάτην, 'vão') - o pretense ἄξιωμα (*IA* 101) invocado - na causa da sua repulsa (*IA* 959-960). O verdadeiro motivo que instiga a oposição do Pelida não é propriamente a imolação da jovem, mas antes o comportamento de Agamémnon abusivo, desautorizado e insolente (*IA* 961: ἀλλ' ὕβριν ἐς ἡμᾶς ὕβρις' Ἀγαμέμνων ἄναξ) com que lhe utilizou a seu bel-prazer o nome (*IA* 962: αἰτεῖν τοῦμὸν ὄνομ' ἐμοῦ), fazendo dele cúmplice involuntário da situação, ou seja, causa de morte (φονεύειν) e de ruína (*IA* 910: ὄνομα γὰρ τὸ σόν μ' ἀπώλεσ'). Retirava, desse modo, a inocência (*IA* 940: ἀγνὸν δ' οὐκέτ' ἐστὶ) de Aquiles, até então um nome sem mácula (*IA* 712: οὐ μεμπτός), o que naturalmente provocaria um confronto, facto que é aproveitado por Clitemnestra para confiar na possibilidade de o herói agir com liberdade, à margem dos Atridas, e assim salvar a sua filha (*IA* 908-909, 915-916, 988-989). Não ficaria, pois, Aquiles isento de reprovação (ὄνειδος), caso recusasse ajudar Ifigénia, conforme se compromete a fazer (*IA* 950-951); não sem antes, numa tentativa de evitar envolver-se (e comprometer-se) ainda mais no caso, procurar adiar ao máximo o desfecho da situação, instigando a que se reiterassem os rogos a Agamémnon, figura que Aquiles não se precipita de imediato em julgar como detentor de um carácter inabalável. Perante a recusa do Atrida, todavia, Aquiles leva a questão para um nível pessoal (*IA* 1003: ἐμοὶ γὰρ ἐστ' ἀγὼν), já que, a bem ver, Ifigénia era sua noiva, ainda que somente em nome (*IA* 936: ἐμὴ φατισθεῖς) e sem a realização da cerimónia nupcial. Em vão seria igualmente a tentativa de Aquiles em reagir à mentira de Agamémnon tornando realidade o aparente matrimónio (cf. *IA* 1006-1007. Cf. 973-974 - ὦν vs. πέφηνα). Afinal, o Pelida procurava ganhar uma batalha perdida perante uma multidão e, no seu íntimo, lutando entre um imperativo social contraído pela mentira do Atrida<sup>405</sup> e a sua ambição pessoal. Avaliada a problemática nestes termos, estimava-se, no final, o perigo (δεινόν) de uma reacção contra Agamémnon e, naturalmente, os seus apoiantes (*IA* 124-127), ainda que de teor desconhecido.

<sup>405</sup> Vd. Burgess, D. (2004), "Lies and convictions at Aulis", *Hermes* 132.1: 37-55; Rabinowitz, N. (1993), *Anxiety veiled: Euripides and the traffic in women*, Ithaca/London, Cornell University Press: esp. 31-66; Bloom 2002; Vellacott, P. (1975), *Ironic drama: a study of Euripides' method and meaning*, London, CUP Archive.

O cenário euripídiano de Áulide permite uma vez mais contrapor Aquiles<sup>406</sup> a Agamémnon, reforçando notas positivas do Pelida, que deverão ser tomadas com as devidas reservas, uma vez que não são veiculadas por figuras idóneas ou neutras, mas antes pelo próprio, ou em tom evidentemente adulatório e convidativo à tomada de acções, por Clitemnestra. Apresenta-se, assim, Aquiles como detentor de um carácter resoluto, patriota<sup>407</sup>, mas adaptável às situações (com mais ou menos acordo com as regras estabelecidas – γνῶμαι). Destacam-se, de igual forma, referências à sua rectidão (*IA* 927: τοὺς τρόπους ἀπλοῦς ἔχειν), nobreza, verdade (*IA* 1005, 1007: μὴ ψευδῶς μ' ἐρεῖν [...] θάνοιμι: μὴ θάνοιμι, "não falarei com mentira [...] se o fizer, morra"), reserva (*IA* 839: πᾶσιν τόδ' ἐμπέφυκεν) e cordialidade. Eurípides desenvolve em Aquiles uma personagem contida e moderada, que, apesar da juventude (*IA* 933: ἄνδρα γίγνεται νεανίαν), se apresenta como um bastião da ordem e da justiça (*IA* 934: καταστελῶ, "irei repor a ordem"), princípio este que aplica ao caso de Ifigénia. Nessa defesa, conclui-se a injustiça do acto cometido por Agamémnon, no entender de Aquiles, o verdadeiro e único culpado de um crime do qual foi tornado conivente (*IA* 899: μέφομαι κἀγὼ πόσει σῶ, "censuro também o teu[de Clitemnestra] marido", 939-940: τὸ δ' αἴτιον | πόσις σός. Cf. *IA* 1102: πατὴρ βουλεύεται, 1117-1118: οἶσθα γὰρ πατρὸς | πάντως ἃ μέλλει, "sabes bem o que está na cabeça do teu [de Ifigénia] pai", 1131: μέλλεις κτενεῖν). Na generalidade, no tocante a Agamémnon, Aquiles tem a preocupação de distanciar-se, não directamente dos Atridas, no seu conjunto, como acto reaccionário, conforme poderia erradamente concluir-se a partir de afirmações do Pelida, como οὐ γὰρ [...] | ἐγὼ παρέξω σῶ πόσει τοῦμὸν δέμας, "não me submeterei aos truques do teu [de Clitemnestra] esposo" (*IA* 936-937), mas das injustiças e dos modos de conduta (*IA* 928-929). Com efeito, o Atrida *Maior* merece a crítica de Aquiles no respeitante à sua perfídia (*IA* 1423: τί γὰρ τὰληθὲς οὐκ εἴποι τις ἄν;), o que introduz uma conflitualidade que se estenderia em Tróia. Ainda que o episódio de Áulide nunca seja invocado no palco

<sup>406</sup> Na sequência da contraposição entre o Atrida e o rei da Ftía, há a preocupação em demarcar os dois heróis, desde logo em termos materiais (*IA* 859: ἵσως ἐκερτόμησε κἀμὲ καὶ σέ τις, "os meus [de Aquiles] bens e os de Agamémnon estão separados"). Apesar de as descrições favorecerem Aquiles nessa comparação, ainda assim o herói retira-se de uma esfera de perfeccionismo e admite deter um espírito orgulhoso (ὕψηλόφρων), que age em conformidade com a situação (*IA* 920-921), mas moderadamente (vd. ἐξωγκωμένοις). Não obstante, a figura de Aquiles, numa apreciação transversal a diferentes géneros, merece considerações menos abonatórias no que respeita ao seu ímpeto e incapacidade de refreamento (Pl. *R.* 391c5).

<sup>407</sup> O Pelida alega que nunca teria negado o interesse comum (*IA* 966-967: οὐκ ἠρνούμεθ' ἄν | τὸ κοινὸν αὖξεν) ou da Hélade (*IA* 965: τᾶν Ἑλληνισιν).



épico, já se encontra de certa forma delineado o antagonismo antes da partida, quando o Mirmidão aponta que, em Tróia, comportar-se-ia livremente (*IA* 930: ἐλευθέραν φύσιν), comprometendo-se apenas com Ares (*IA* 931). Ainda assim, não adscrive a Agamémnon a última palavra na decisão do sacrifício, o que, de certa forma, o desculpabiliza, porque o concebe também sujeito a ordens superiores (*IA* 1348: ὡς χρεὼν σφάξαι νιν, "dizem que o sacrifício é necessário").

Não obstante as diferenças e os diferendos, existem alguns pontos de analogia entre o Atrida e Aquiles. Por um lado, também Aquiles pretendia seguir para Tróia. Recorde-se, pois, os factos adiantados pela tradição e também explorados pela épica, a propósito do valor que o herói atribuía à *time* e ao reconhecimento dos seus feitos bélicos. Existe em ambos uma subordinação similar face à vontade do exército. E, apesar de muitos (μυριοί) - a começar por Ulisses (*IA* 1362) -, pretenderem sacrificar Ifigénia, contrariamente a Agamémnon, Aquiles manifesta afastamento em relação ao apoio do sacrifício, o que se reflecte em força, carácter, autonomia (*IA* 1364: αἰρεθεὶς ἐκόν, "ajo por vontade própria") e determinação (*IA* 1365: ἀλλ' ἐγὼ σχήσω νιν; 1430: οὐκ οὖν ἐάσω σ' ἀφροσύνη τῇ σῇ θανεῖν). Foi grande a pressão (*IA* 814. Cf. 1372): μὴ διαβληθῇ στρατῷ) que recebera dos mirmidões para decidir-se pela partida (cf. *IA* 804-808), à margem dos Atridas, no seu conjunto (*IA* 818: τὰ τῶν Ἀτρειδῶν μελλήματα). Essa tensão, a concretizar-se, constituía um perigo de apedrejamento (justiça popular)<sup>408</sup> para Aquiles (*IA* 1350-1351), o que haveria de registar-se em diferentes períodos da vida do Pelida, em situações sempre relacionadas com Agamémnon. Ora, em Áulide, Aquiles demonstrava um temor natural e que qualquer um, na sua posição, manifestaria - o de ser apedrejado por

<sup>408</sup> Contrariamente a episódios de lapidação reportados na épica (cf. *Il.* 3.56), na tragédia (cf. A. *Th.* 196-199), na comédia (cf. Ar. *Ach.* 280-283) e também por historiadores (vd. Licidas. Hdt.9.5. Cf. D. 18.204), em contextos distintos, no aproveitamento trágico de *Mirmidões* desse *topos* para com Aquiles, tal acto de justiça popular, à margem dos tribunais, não mostrou contornos imediatistas e impulsivos. Na realidade, funcionava como uma ameaça que atemorizava toda a voz dissidente (cf. Allen, D. (2002), *The world of Prometheus: the politics of punishing in democratic Athens*, Oxford, Princeton University Press: esp. 206-207 com aproximação a prática de καταποντισμός). Em Michelakis 2007: 25 o autor opta por comparar a lapidação com o ostracismo ateniense, como forma de prevenção de tiranias e (ou) traições. Cf. Hermes/Argos in Apollod. *Epit.* 2.6-7. Sente-se então o medo de Aquiles em ser apedrejado, caso recusasse abandonar a ira que mantinha com o Atrida e regressar ao combate; mas também a resistência do Pelida em aceder sob pressão. Vd. Forsdyke, S. (2000), "Exile, Ostracism and the Athenian Democracy", *California Studies in Classical Antiquity* 19.2: 232-263; Forsdyke, S. (2005), *Exile, Ostracism and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press; Vanderpool, E. (1970), *Ostracism at Athens*, Cincinnati, University of Cincinnati; Princeton; Steiner 1995: 193-211; Bauman, R. (1990), *Political trials in ancient Greece*, London/New York, Routledge; Hirzel, R. (1909), *Die Strafe der Steinigung*, Leipzig, Teubner; Rosivach, V. (1987), "Execution by Stoning in Athens", *ClAnt.* 6.2: 232-248; Snell, B. (1964), *Scenes from Greek Drama*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press: 1-22.

todo o exército, sem excepção (*IA* 1352: πάντες Ἕλληνες, "por todos os gregos"; 1353: στρατὸς δὲ Μυρμιδῶν, "a começar pela falange de mirmidões"), caso tentasse evitar que Agamémnon levasse a melhor com o seu comportamento insolente, o mesmo equivale a dizer, que obstasse à consumação do sacrifício da jovem (*IA* 1350: σῶμα λευσθῆναι πέτροισι).

Desenvolvimentos posteriores, já em solo troiano e, portanto, mais próximos da tradição épica, vislumbra-se em fragmentos da tragédia esquiliana *Mirmidões*<sup>409</sup>, os quais permitem, não apenas constatar o risco de lapidação que assolava Aquiles (A. fr. 132c1 Radt: λεύσουσι τοῦμὸν σῶμα: "Vão-me apedrejar!"), mas também verificar a imagem de Agamémnon segundo o herói da Ftia. Na realidade, o ataque incontrolado dos aqueus sobre Aquiles devia-se à ira, decorrente das baixas causadas pelo seu afastamento do combate<sup>410</sup>, o que uma má liderança motivara. Apesar de Agamémnon não ser nomeado, torna-se viável a sua identificação (A. fr. 132c8 Radt: ... ] ὡσαν ὀργῇ ποιμένος κακοῦ διαί, "pela ira, devido a uma má liderança"). O comandante-geral teria disseminado uma acusação, dando um carácter cobarde (vd. A. fr. 132a4.1.2 Radt: κακανδρίαι)<sup>411</sup> e traiçoeiro à ausência de Aquiles (οὐ παρὼν μάχη. Vd. A. fr. 131.3-4 Radt: οὗς σὺ προπίνεις εἴσω | κλίσιας. Cf. fr. 131.3-4 Sommerstein: προπίνεις [Δαναῶν] <θύσσων> εἴσω | κλίσιας, "atraçoando os dânaos, ao permaneceres impávido, na tua tenda"), que, pelo valor que detinha, beneficiava

<sup>409</sup> Parte de uma trilogia intitulada *Aquileida* e composta também por *Nereidas* e *Frígios* ou *Resgate de Heitor*, a tragédia esquiliana *Mirmidões*, centrada sobre a figura de Aquiles, sobrevive apenas através de alguns fragmentos. Próxima dos eventos retratados na *Iliada* (esp. 9. 16-18), ao que se depreende, a história inicia-se *in medias res*, supostamente após a usurpação da cativa Briseida por Agamémnon; Aquiles adopta um comportamento anti-social, mudo e expectante, ao gosto de Ésquilo (cf. Ar. *Ra.* 908-955), em relação à iminência de um castigo do contingente militar, que julgava a sua ausência do combate como um acto de traição. A obra em causa expunha aspectos dignos de análise, tais como a exploração do silêncio enquanto técnica dramática de Ésquilo; o exercício do poder colectivo sobre indivíduos, na *polis*; ou a temática da pederastia, mais debatida do que na épica homérica, a partir dos lamentos que a morte de Pátroclo suscita em Aquiles (A. fr. 135 Radt. Cf. Pl. *Smp.* 179e-180a). Vd. Michelakis 2007: 22-57; Garzya, A. (1995), "Sui frammenti dei Mirmidoni di Eschilo", in López Férez, J. ed., *De Homero a Libanio*, Madrid, Ediciones Clásicas: 41-56; Smethurst, M. (1974), "A repetition in the Myrmidons of Aeschylus", *Mnemosyne* 27.1: 67-69; Sourvinou-Inwood, C. (2003), *Tragedy and Athenian religion*, Lanham, Lexington Books: esp. 253, 503; Hadjicosti, I. (2006), "Tragedy as paiderastia (Sophocles' *Niobe* fr. 448 and Aeschylus' *Myrmidones*)", *SIFC* 99.1: 131-135; Taplin, O. (1977), *The Stagecraft of Aeschylus: the dramatic use of exits and entrances in Greek tragedy*, Oxford, Clarendon Press: 423 sq.; Silva 2005b: esp. 144-145; Lloyd, M. ed. (2007), *Aeschylus*, Oxford, Oxford University Press; Taplin 1972: 57-97; Dignan 1905; Laguna-Mariscal, G., Sanz-Morales, M. (2005), "Was the Relationship between Achilles and Patroclus Homoerotic? The View of Apollonius Rhodius", *Hermes* 133: 120-123 (esp. 120).

<sup>410</sup> Vide uma versão de Aquiles, nada solícito, em A. fr. 132 Radt: Φθιῶτ' Ἀχιλλεῦ, τί ποτ' ; ἀδροδάικτον ἀκούων | ἱὴ κόπον οὐ πελάθεις ἐπ' ἄρωγάν; "Ftío Aquiles, por que razão, quando ouves o sofrimento e o sacrifício de homens - Ah! - não avanças em seu socorro?". (Cf. Ar. *Ra.* 1264-1265; 1267, 1271, 1275, 1277).

<sup>411</sup> Vd. Lloyd, M. ed. (2006), *Oxford Readings in Aeschylus*, Oxford, Oxford University Press.

os troianos ao abster-se do combate. Apesar de, nos fragmentos conservados, nunca se mencionar o Atrida pelo nome, depreende-se, pelo ambiente de dissídio em vigor, que o referente da afirmação ποιμένος κακοῦ διαί (A. fr. 132c8 Radt. Cf. e.g. *Il.* 2.243: Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν) e do epíteto ἄνανδρος correspondia a Agamémnon, que, segundo o Pelida, pretendia a sua morte - θανεῖν. Tratava-se, afinal, da erradicação de um obstáculo.

No entendimento da tensa relação mantida entre Aquiles e Agamémnon em Áulide, importa considerar o profeta Calcas, afinal um joguete no confronto de interesses. Assim se justifica que receba o apoio de Agamémnon na tragédia de Áulide, mas o seu desagrado na épica, já em Tróia (*Il.* 1.84-91), e, inversamente, primeiro a acusação e depois o agrado de Aquiles. Calcas, em *IA*, é utilizado por Aquiles como um elemento de acusação contra o Atrida, na medida em que teria sido convenientemente aproveitado para justificar o cumprimento de um sacrifício essencial para garantir os objectivos do líder. De facto, o profeta havia revelado um oráculo<sup>412</sup> pode dizer-se tendencioso, porque em prole dos interesses do exército (*IA* 879), ficando dependente da realização do sacrifício<sup>413</sup> de Ifigénia o futuro desempenho em Tróia (*IA* 92-93: κατασκαφᾶς Φρυγῶν | [θύσασσι, μὴ θύσασσι δ' οὐκ εἶναι τάδε], "o saque da capital dos frígios [se a sacrificássemos, mas se não o fizermos, tal não iria realizar-se]"). Tratava-se, dessa forma, de um tributo adiantado prestado por um indivíduo e por um corpo colectivo (cf. *IA* 1394), uma condição *sine qua non* para obter uma conquista material. Neste contexto, continuam a manifestar-se as críticas de Aquiles para com Agamémnon, mas, no caso específico, centradas num pilar que tinha o apoio do Atrida e que, por seu turno, servia de bastião às suas atitudes - Calcas, em particular e, extensivamente, a classe dos profetas. Esta era tida pelo Pelida como sem serventia, inútil e um mal ambicioso - φιλότιμον κακόν (*IA*

<sup>412</sup> A propósito dos discursos oraculares, vd. Walsh, L. (2003), "The Rhetoric of Oracles", *Rhetoric Society Quarterly* 33.3: 55-78; Mauxion, M. (1987), "La Transmission de la Parole Oraculaire", *Langages* 85: 9-14.

<sup>413</sup> Embora Agamémnon continuasse a consultar Calcas sobre o desejo da deusa (*IA* 747 τὸ τῆς θεοῦ φίλον), todavia, no reconto que faz da exigência divina, não há alusão ao pretexto que alegadamente conduzia as tropas a Tróia - a recuperação ou retorno de Helena (cf. *IA* 882: Ἑλένης νόστος. Vd. Ifigénia in *IT* 356-357: Ἑλένην ἀπήγαγ' ἐνθάδ', ἥ μ' ἀπώλεσεν, | Μενελάων θ', "Helena destruiu-me juntamente com Menelau"). Ou seja, não se refere uma necessidade de retaliar a falta de Páris a Zeus Xenios, nem se alude à hospitalidade. Invoca-se, tão só, o compromisso face a um juramento. Vd. Zeitlin, F. (1965), "The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*", *TAPhA* 96: 463-508; Bonnechère, P. (1994), *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athens/Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique; Hughes, D. (1991), *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, Routledge; Reinach, S. (1905), *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, Ernest Leroux Éditeur: esp. 96-104; Hollinshead, M. (1985), "Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples", *AJA* 89: 420-430; Kahil 1991: 183-196.

521: ἄχρηστον, οὐδὲ χρήσιμον παρόν). Eis, pois, as palavras de Aquiles, representando o abaixamento do profeta enquanto elemento privilegiado para comunicar com os deuses (*IA* 956-957): τίς δὲ μάντις ἔστ' ἀνὴρ, | ὃς ὀλίγ' ἀληθῆ, πολλά δὲ ψευδῆ λέγει τυχών, "O que é um sacerdote? Um homem que, com sorte diz verdades poucas vezes, e falsidades muitas". Tal constatação, efectuada à medida de conseguir evitar o sacrifício de Ifigénia, coloca em dúvida não as divindades<sup>414</sup>, mas a competência do profeta para interpretá-las correctamente. No caso, Calcas, segundo o Mirmidão, iria arrepender-se de executar o sacrifício (*IA* 955-956: ἀνάξεται | Κάλχας ὁ μάντις), donde se conclui que teria errado a interpretação da mensagem oracular, o que, posteriormente, viria a justificar o 'assombro divino' (vd. *IT* 27-29). Pelo contrário, Agamémnon depositava confiança inquestionável em Calcas<sup>415</sup> (cf. *IA* 1257-1258: δεινῶς δ' ἔχει [...] δεινῶς δὲ καὶ μή: τοῦτο γὰρ πρᾶξαί με δεῖ). Aproveitava ainda para complementar o seu raciocínio, apresentando uma reinterpretação das palavras do profeta, de que omite tradicionais comportamentos faltosos (cf. *Cypr.* fr. 1Goold - Procl. *Chr.* 1; E. *IT* 20-23); o oráculo transforma-o numa questão de destino (*IA* 1136): ὃ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός., "Ó fados soberanos, ó destino, minha fortuna!"). Porém, a profecia não revelava um ditame inexorável da *moira*, conforme o Agamémnon euripídiano parece considerar, ao aplicar a imagem já reportada em Ésquilo do 'jugo do destino' (*IA* 443: ἀνάγκης ζεύγματα) para descrever a sua condição. Tão só as reviravoltas da *tyche*, que demandavam reflexão e acções coerentes, resolutas e em conformidade com o estado da situação, o que Agamémnon, enquanto líder, se revelou incapaz de resolver.

Com as palavras de Aquiles constata-se que, embora a revelação comunicada por Calcas alegadamente se reportasse a uma vontade divina, não correspondia, todavia, a uma ordem pessoal para ser cumprida por Agamémnon, mas antes à apresentação de dois cenários alternativos. Na realidade, existia, conforme denota o coro, um diferendo entre as posições, por um lado, divina; por outro, do contingente humano de soldados, sedentos de violência, que apenas o sacrifício da jovem poderia reunificar (*IA* 1402-1403: τὸ μὲν σόν, ὃ νεᾶνι, γενναίως ἔχει: | τὸ τῆς τύχης δὲ καὶ τὸ

<sup>414</sup> Há, por vezes, um discurso blasfemo na obra euripídiana, como nas palavras de Clitemnestra a Aquiles (*IA* 1034-1035): εἰ δ' εἰσὶ θεοί, δίκαιος ὢν ἀνὴρ <θεῶν> | ἐσθλῶν κυρήσεις: εἰ δὲ μή, τί δεῖ πονεῖν;, "se existem deuses, que te favoreçam; se não, para quê o trabalho?". Vd. Foss, W. (1891), *Essays in the history of religious thought in the West*, London/New York, Macmillan.

<sup>415</sup> Atente-se, contudo, numa mudança de posição de Agamémnon, quando os ditos de Calcas não correspondiam aos seus verdadeiros desejos. Assim ocorre em Tróia, a propósito do episódio de Criseida. Calcas surge então conotado como μάντις κακῶν, "profeta das desgraças" (vd. τὰ κάκ' ἐστὶ φίλα, "o mal é-te querido") e as suas profecias são desconsideradas (*Il.* 1.106-108).

τῆς θεοῦ νοσεῖ, " A tua decisão, jovem, é nobre, mas [os caprichos] da Sorte e do divino estão afectados"). Existia, pois, da parte do Atrida uma notória ἀμυχανία para lidar com um conflito interno resultante de um misto de medo<sup>416</sup> e desejos pessoais, de índole diferente e contraditória: de uma parte, a ambição em obter glória (*kleos*) e poder; de outra, a *philia* parental e o temor perante Clitemnestra (cf. *IA* 681-690, 1255-1275), donde poder ligar-se a morte de Ifigénia com a de Agamémnon<sup>417</sup>. Cabia, pois, ao Atrida decidir entre a inacção e a acção, isto é, escolher subjugar-se à verdadeira ἀνάγκη, não de natureza divina, mas antes do exército, dando em simultâneo seguimento à sua ambição e desejo de glória. Outra hipótese seria firmar-se resistentemente face às tropas, no início um perigo irreal, apenas estimado na mente de Agamémnon, pois eram alheias às verdadeiras razões que traziam Ifigénia ao local, mas depois certamente informadas e exortadas à revolta por Ulisses. E não era propriamente uma impiedade negar o seu atendimento, recusando, não uma suposta exigência divina (*IA* 1268: θέσφατ' [...] θεᾶς), mas antes o crédito de um homem (*IA* 1262: ὥς Κάλχας λέγει) com o mister de profeta.

Um segundo episódio que alonga na tragédia o desfasamento de opiniões que afastava Aquiles de Agamémnon, amplamente manifestado na *Iliada*, prende-se com o sacrifício de Políxena, retratado por Eurípides em *Hécuba*. Com efeito, Aquiles, já na condição de 'sombra', sentia-se diminuído no referente às honras atribuídas por ocasião da sua morte. De novo se ponderava uma questão de *time*. Considerando-se 'homem de uma única via' (τρόπους ἀπλοῦς), aquilo que parecia constituir um comportamento contraditório de Aquiles, em relação a Áulide, ao requerer o sacrifício de Políxena<sup>418</sup> conduz a uma avaliação de todas as atitudes de Aquiles sob

<sup>416</sup> Cf. Arist. *Po* 1453a, a propósito das noções de 'pena' (ἔλεος) e 'medo' (φόβος), face à passagem da "boa sorte ao infortúnio" (ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν).

<sup>417</sup> Vd. Siegel 1981: 257-265; Sorum, C. (1992), "Myth, choice and meaning in Euripides' Iphigenia at Aulis", *AJPh* 113. 4: 527-542; Wassermann 1949: 174.

<sup>418</sup> Aquiles aparece como protótipo de guerreiro, na épica, e como um "eterno noivo" a partir dos retratos líricos (cf. Sapph. fr. 105b Lobel-Page). Não obstante o homoerotismo que Aquiles parece partilhar com Pátroclo, conforme sugeria a épica homérica (cf. o símile do pai, no retrato do lamento de Aquiles, *Il.* 23.222-224) e a tragédia recupera (A. frs. 136, 137 Radt), é conhecido igualmente o seu interesse pelo sexo feminino. Note-se, a propósito, os diferentes tipos de relacionamento de Aquiles com mulheres, tanto em vida, desde Deidamia (Procl. *Chr.* 1 [*Cypr.* fr.1 ed.Evelyn-White]), com quem concebeu Neoptólemo; à cativa Briseida; à rainha das Amazonas, Pentésilieia (cf. *Schol. S. Ph.* 445); como postumamente. Destacam-se, a título ilustrativo, Políxena, na qualidade de cativa (*E. Hec.* 107-109; Paus. 1.22.6. Cf. Philostr. *Her.* 12.3, 51.1); Helena (Paus. 3.19.13; Philostr. *Her.* 54.2-55.6); Medeia (cf. Apollod. *Epit.* 5.5. Cf. *Schol. A. R.* 4.815, ao atribuir a origem de tal afirmação a Ibyc. fr. 291 *PMG*, logo seguido de Simon. fr. 558 *PMG*); Ifigénia. Aliás, Aquiles tece considerações a propósito do seu casamento, logo que regressasse ao lar (*Il.* 9.393-394). Vd. Synodinou, K. (1994),

o prisma único de herói; numa acepção mundana, i.e., enquanto descendente de um homem - ὁ Πηλέως γὰρ παῖς, "filho de Peleu" (*Hec.* 37) - e assumindo-se como guerreiro (*Hec.* 109-110: τύμβου δ' ἐπιβὰς | οἷσθ' ὅτε χρυσέοις ἐφάνη σὺν ὅπλοις, "surgiu sobre o seu túmulo com uma armadura dourada") exigia um tributo de guerra (*Hec.* 41: γέρας, 115: ἀγέραςτον), a ser recebido pelas mãos do seu filho Neoptólemo (*Hec.* 523). Embora a natureza da oferenda não tivesse ficado esclarecida (*Hec.* 94-95: ἥτει δὲ γέρας | τῶν πολυμόχθων τινὰ Τρωιάδων, "pedia como seu prêmio uma das muito desafortunadas troianas"), é o conselho de aqueus, ὅγλος πᾶς Ἀχαιικοῦ στρατοῦ, "todo o exército aqueu reunido" (*Hec.* 107-109. Cf. *Hec.* 219-220, 521) que determina a imolação de Políxena, conforme havia previsto a 'sombra' de Polidoro (*Hec.* 37-44). A demanda assumia contornos públicos, porque se requeria a legação de um prêmio de guerra pelo exército, sob pena de ficar impedido das condições necessárias para o regresso (*Hec.* 38: κατέσχ' Ἀχιλλεὺς πᾶν στράτευμ', "Aquiles reteve toda a armada"). Neste sentido, o sacrifício de Políxena funciona, em certa medida, como uma reencenação do sacrifício de Ifigénia<sup>419</sup>. Ainda assim, a decisão de satisfazer a exigência de Aquiles com o sacrifício de Políxena é entendida por Agamémnon, no seguimento dos acontecimentos que abrem a *Iliada* (cf. Cassandra/Briseida), como uma nova intromissão no seu domínio pessoal, já que o prêmio em causa pertencia à mesma família da sua cativa de guerra Cassandra. Dá-se então início a um confronto secundário de personalidades, entre Agamémnon e Ulisses, construído sobre um outro dissídio primário, entre o Atrida e Aquiles, respectivamente. Motivá-lo-ia, antes, dramatizar uma posição de respeito pelos trâmites sociais, representada por Ulisses, defensor da realização do sacrifício, transformando um acto selvático numa atitude civilizada, que distinguia os helenos dos bárbaros (*Hec.* 328), contrariamente à oposição de Agamémnon. Ademais, a concretizar-se a sua negligência, uma tal incúria abriria um precedente para no futuro

---

"Manipulation of Patriotic Conventions by Odysseus in the *Hecuba*", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 9.1: 189-196; Dué 2002; Dué 2006: 83-85; Nagy 1998: esp. 174-184.

<sup>419</sup> Há, no entanto, diferenças ao nível da motivação que conduz ao voluntarismo de Ifigénia e de Políxena. Ao passo que Ifigénia, em *IA*, toma como sua uma causa da comunidade helénica, Políxena já não tem existência social, mesmo antes de morrer. Com efeito, a sua comunidade desaparecera, pelo que o seu individualismo e a sua liberdade se encontravam comprometidos (vd. *Hec.* 668: ὀλωλὸς κοῦκέτ' εἶ, βλέπουσα φῶς, "estás destruída, já não és nada, ainda que pareças viva"). Ainda assim, apresenta-se, no seu sacrifício, como um ícone de resolução e nobreza, mesmo em circunstâncias de adversidade. Ao dispor-se a morrer, entrega-se aos desejos de Aquiles e do exército grego, passando por um casamento com Hades e um sacrifício a Ártemis. Vd. Foley, H. (1982), "Marriage and sacrifice in Euripides' *Iphigeneia in Aulis*", *Arethusa* 15. 1-2: 159-180; Howard, L. (1918), *Studies in Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press: 118-157.

não se realizarem as honras fúnebres devidas aos heróis. Importava, no inverso, mostrar confiança, lealdade, prestar honras (*Hec.* 327: τιμᾶν τὸν ἑσθλόν), preservar a lembrança *post mortem* (cf. *Hec.* 303-312), dos que haviam um dia auxiliado o ataque contra Tróia. A obstaculização do Atrida correspondia ao valor que a vida humana assumia numa nova sociedade, menos bélica e mais civilizada, quando estavam em causa valores tradicionais, como a prestação de honras devidas a heróis. Todavia, no caso, Agamémnon tornava a incorrer na mesma falta que se reporta na épica - colocava de novo em primeiro lugar os seus interesses pessoais, com desrespeito pela *time* de Aquiles, acrescida da vileza de não prestar honras fúnebres adequadas ao herói. Ironicamente, o Atrida haveria de sofrer do que então estava a negar a Aquiles, ao ser vítima de uma morte indecorosa e sem rituais fúnebres apropriados, situação reparada também pelo(s) seu(s) descendente(s). Além disso, a posição delicada em que Agamémnon se encontrava, uma vez mais devido à intervenção, ainda que de forma indirecta, de Aquiles, sujeitava-o a juízos de valor que não lhe eram favoráveis. Poderiam, naturalmente, os seus companheiros de armas julgar que estaria a defender a causa da facção inimiga vencida<sup>420</sup> e a ser egocêntrico (*Hec.* 120-122: ἦν δ' ὁ τὸ μὲν σὸν σπεύδων ἀγαθὸν | τῆς μαντιπόλου Βάκχης ἀνέχων | λέκτρ' Ἀγαμέμνων, "Lá estava Agamémnon, todo zeloso pelo teu interesse, devido ao seu afecto pela profetisa frenética". Cf. *Hec.* 127-128: τὰ δὲ Κασάνδρας | λέκτρ', "o leito de Cassandra"). No geral, com o sacrifício de Políxena, completa-se uma estrutura anelar. De facto, Agamémnon vê-se confrontado com um mesmo *topos* (sacrifício de uma jovem), tanto no início da expedição, em Áulide, como no final. Em ambos os casos, ainda que por razões distintas, avoluma-se a oposição existente entre Agamémnon e Aquiles, com vantagem para este último, face a uma debilidade constante do Atrida.

### 5.3.1.2. Menelau, na caracterização de Agamémnon

Apesar de não figurar nos objectivos desta tese uma análise individualizada da figura de Menelau, importa, ainda assim, considerar o Atrida *Minor* na avaliação de Agamémnon no panorama trágico. Atentando no *corpus* disponível dos três dramaturgos mais relevantes do século V a.C. constata-se uma intervenção de Menelau mais alargada e até individualizada a partir de Sófocles e sobretudo em

<sup>420</sup> Vd. Hadley, W. (1894), *Euripidou Ekkabe. The Hecuba of Euripides, with introduction and notes*, Cambridge, Cambridge University Press: IX-XVII.

Eurípides. Embora o seu nome marque presença em diversas peças, como personagem intervém num número mais restrito. Com efeito, apesar de Menelau ser o detentor primário de motivos para avançar contra Tróia, a saber o 'rapto' da sua esposa, Helena, e de, por essa razão, o seu nome aparecer ligado a vários episódios desse mito, todos os eventos trágicos que rodearam esse acontecimento bélico teriam como protagonista, na acção e nos diálogos, sobretudo Agamémnon.

No que resta de Ésquilo, Menelau surge como uma figura secundarizada. O coro do *Agamémnon* refere-se-lhe sem o nomear, mas facilmente se identificam as suas palavras com um Menelau depressivo, irado e desonrado (410-419). Além disso é apenas referido de modo isolado na indicação que o Arauto fornece a respeito do regresso dos intervenientes no conflito (*Ag.* 679: ἐλπίς τις αὐτὸν πρὸς δόμους ἥξειν πάλιν, "existe uma esperança de que ele regresse de novo a casa"). Até esse instante, todas as alusões conjugam os dois irmãos, sob um único tecto e reino (Ἀτρειδῶν στέγος. Cf. *Ag.* 42-46) e uma mesma vontade/temperamento, através do recurso a patronímicos utilizados pelo Vigia e também por Clitemnestra e pelo Coro, como διφυίοισι Τανταλίδαισιν, "os dois descendentes de Tântalo, [Agamémnon e Menelau]" (*Ag.* 1469); Πελοπίδαις, "Pelópidas" (*Ag.* 1600); Ἀτρέως παῖδας, "filhos de Atreu" (e.g. *Ag.* 60); "Atridas" (e.g. *Ag.* 3, 44, 123, 310) e "Plisténidas" (*Ag.* 1569: δαίμονι τῷ Πλεισθενιδῶν).

Vão no mesmo sentido alusões dispersas na produção sofocleana e euripidiana, reportando o δῶμα Πελοπιδῶν, "casa dos Pelópidas" (*S. El.* 10. Cf. *Aj.* 1291-1292: σοῦ πατρὸς [...] | Πέλοπα, "do teu [Agamémnon] pai, um pelópida"); δόμους Ἀτρειδῶν σκῆπτρά, "casa dos filhos de Atreu e os seus ceptros" (*S. El.* 651); δικρατεῖς Ἀτρεῖδαι, "os dois reis Atridas" (*S. El.* 251); οἶκος | τῶν Τανταλείων, "a casa dos Tantálidas" (*E. El.* 1175-1176); os Atridas (e.g. *E. El.* 451, *E. Hec.* 510). Este facto alerta para a mácula ancestral que os descendentes de Atreu haviam herdado, pelo que se esperava a aplicação de uma justiça punitiva de faltas antigas que, no caso do Atrida *Maior*, acumulam com culpas pessoais. Os traços genealógicos são então arrolados por diversas personagens em várias ocasiões, sempre que pretende realçar-se um comportamento decorrente de uma propensão genética, que se aplica aos Atridas no seu conjunto e a Agamémnon em particular; assim o destaque atribuído por Egisto (*Ag.* 1583-1609. Cf. *E. El.* 10: τοῦ Θυέστου παιδὸς, "filho de Tiestes"), Clitemnestra (*Ag.* 1501-1502) e pelo Coro (*Ag.* 1507-1508) às faltas de Atreu, reparadas com o assassinato do Atrida *Maior*. Mostram-se



igualmente dignas de referência, na recordação genealógica, a história familiar lembrada por Ifigénia (E. *IT* 1-4), desde Pélops, Atreu, Menelau e Agamémnon, até à sua geração; bem como a listagem genealógica usada na argumentação de Teucro (S. *Aj.* 1291-1295):

οὐκ οἶσθα σοῦ πατρὸς μὲν ὃς προύφυ πατὴρ  
ἀρχαῖον ὄντα Πέλοπα βάρβαρον Φρύγα;  
Ἀτρέα δ', ὃς αὖ σ' ἔσπειρε δυσσεβέστατον,  
προθέντ' ἀδελφῶ δειπνον οἰκείων τέκνων;  
αὐτὸς δὲ μητρὸς ἐξέφυς Κρήσσης,

"Então não estás ciente de que o pai do teu pai Pélops foi há muito um bárbaro, um frígio? Que Atreu, o teu progenitor, apresentou diante do seu irmão um festim ímpio, confeccionado com a carne dos filhos do seu irmão? E que tu próprio nasceste de uma mãe cretense?"

Em todo o caso, a conotação patente nessa matriz familiar que ligava Agamémnon e Menelau unia-os numa herança de crimes e numa propensão nada abonatória para incorrer em faltas.

Em *IA*<sup>421</sup> Menelau revela-se uma figura deveras interventiva, quer através de actos, no episódio do dolo matrimonial, pela intercepção da carta enviada *in extremis* a Clitemnestra por Agamémnon, quer em termos retóricos. Neste último âmbito, Menelau estabelece alguns confrontos dialógicos<sup>422</sup> (ἔριδες), primeiro, com tonalidade agressiva com o Ancião cujos aconselhamentos demoveriam Agamémnon da sua posição inicial (*IA* 303-316); depois com o próprio Atrida seu irmão (317-375) - que era de igual modo o seu líder e superior na hierarquia militar. Relativamente a Agamémnon, mostra-se insubmisso, não hesitando em enfrentá-lo (330: σὸς δὲ δοῦλος οὐκ ἔφυν, "pois não sou teu escravo"; 321: μῶν τρέσας οὐκ ἀνακαλύψω βλέφαρον, Ἀτρέως γεγώς; "Deverei eu, o filho de Atreu, cerrar os olhos com medo?"; 324: οὐ, "não [obedeço]"), para além de mostrar grande sagacidade e astúcia, dividindo a sua atitude por duas fases distintas, mas com um mesmo propósito de base - a ida para Tróia. De início, esse ἀγών parte da mensagem que reflectia o carácter volúvel do Atrida *Maior* (332: πλάγια γὰρ φρονεῖς, τὰ μὲν νῦν, τὰ δὲ πάλαι, τὰ δ' αὐτίκα, "é que tens um pensamento destorcido, um agora, outro antes e outro a seguir"), que quebrava um laço estabelecido entre camaradas e recuava na convocação de Ifigénia a Áulide. À partida, os argumentos arrolados por Menelau

<sup>421</sup> Cf. Ribeiro Jr. 2006; Almeida 1998.

<sup>422</sup> A propósito dos *agones* retóricos e da esticomitia nos diálogos, vd. Lloyd, M. (1992), *The Agon in Euripides*, Oxford, Oxford University Press; Duchemin, J. (1968), *L'Agôn dans la tragédie grecque*, Paris, Les Belles Lettres.

(97: πάντα προσφέρων λόγον) haviam convencido Agamémnon, segundo o próprio admite perante o Ancião (98: ἔπεισε τλῆναι δεινά), o que o levava, num primeiro impulso, a pôr em marcha o falso pretexto para conseguir a vítima de que necessitava. Mas após o imediatismo inicial, uma reapreciação mais ponderada leva-o a considerar outros aspectos e, conseqüentemente, a mudar de posição (107-108: ἃ δ' οὐ καλῶς | ἔγνων τότ', αὖθις μεταγράφω καλῶς πάλιν, "mas se então decidi mal, agora envio uma contra-ordem justa". Cf. 359-360). Menelau, consciente dessa faceta do irmão, que cede, ainda que com relutância e pesar, a pressões, apesar de negar terminantemente o sacrifício (96: ὥς οὐποτ' ἂν τλὰς θυγατέρα κτανεῖν ἐμήν, "não poderia nunca suportar matar a minha filha", cf. 364), estava ciente de que se exigia apenas que apresentasse o argumento certo para que Agamémnon revisse o seu posicionamento. Assim, a fúria de Menelau leva-o, desde logo, a ameaçar expor o acto que apresenta como sendo de traição (334: κοὐ σαφὲς φίλοις, "nada claro para com os amigos"), da parte de Agamémnon, perante as tropas (324)<sup>423</sup>. O argumento em causa é absolutamente estranho, já que, na realidade, o exército desconhecia o estratagema, conforme havia referido o Atrida primogénito ao Ancião (cf. 106-107: μόνοι δ' Ἀχαιῶν ἴσμεν ὥς ἔχει τάδε | Κάλχας Ὀδυσσεὺς Μενέλεός θ', "de entre todos os aqueus, apenas Calcas, Ulisses, Menelau e eu sabemos disto"). As palavras de Menelau não pretendem mais do que realçar a debilidade do poder de Agamémnon perante os seus homens, que são também a opinião pública. A argumentação que usa explora a instabilidade do carácter de Agamémnon, lembrando-lhe o expediente eleitoral, para fazer jus à sua ambição de prosseguir para Tróia enquanto líder das tropas. Mais do que descrevê-lo, Menelau repudia o comportamento do irmão e finda com um estilo crítico e sentencioso, à maneira coral (345-346: ἄνδρα δ' οὐ [...] | τὸν ἀγαθὸν [...] τοὺς τρόπους μεθιστάναι, "mas um homem de valor não deveria alterar as suas posições"). Recorda, a seguir, o conflito interior de Agamémnon, reflectido nas hesitações<sup>424</sup>, inconstância e debilidade, na causa que opunha a vida da filha, ou seja, o foro privado e humano, ao interesse das tropas, o mesmo é dizer, o interesse da Hélade. E não o fazia de modo aberto, mas,

<sup>423</sup> Cf. Ademais, na alteração entre os irmãos, o nítido egocentrismo de Agamémnon, não sendo possível retirar quaisquer outros sentidos, em virtude da descontextualização do excerto, E. fr. 722 Kannicht: ἴθ' ὅποι χρήσεις· οὐκ ἀπολοῦμαι | τῆς σῆς Ἑλένης οὔνεκα, "Vai para onde quiseres - eu não irei morrer por causa de Helena" - quiçá um desabafo encalorado, na sequência do 'desvio' até à Mísia?).

<sup>424</sup> Vd. Lesky, A. (1966), "Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus", *JHS* 86: 78-85; Snell, B. (1928), *Aeschylus and Tragic Action*, Leipzig, Dieterich.

em secretismo, através de maquinações (cf. 326). O dilema que o Atrida *Maior* enfrentava não era uma novidade - sacrificar ou não a filha -, nem o seu retrocesso algo de desonroso (367: ἐξεχώρησαν κακῶς). Afinal, não executar o sacrifício significava apenas prescindir da ambição que tomava todo o contingente grego, a começar pelos Atridas. Agamémnon mostrava-se, pois, um líder incapaz, sem senso (νόος) comunitário, já que o seu interesse pessoal em evitar o sacrifício da filha se contrapunha ao desejo das tropas. Em suma, Menelau transforma a resistência, humanamente compreensível, de Agamémnon, em traição para com os laços de *philia* fraternal (Cf. 404, 412)<sup>425</sup>, primeiro, bem como na fuga a um interesse comum e, por tal, patriótico (410: σὺν Ἑλλάδι), depois.

A resposta de Agamémnon torna o argumento do senso (νόος) numa questão de loucura<sup>426</sup>, visível nas expressões faciais que acompanham as palavras de Menelau (IA 381: τί δεινὰ φουσᾶς αἵματηρὸν ὄμμ' ἔχων; "Porquê esta fúria terrível, esses olhos turvos?"); denuncia-lhe a injustiça (334: οὐ βέβαιος ἄδικον), a insolência desavergonhada (327: ἀναισχύντου φρενός; 329: ἀναισχύντου) e excessiva, fora dos limites da sua esfera de actuação (331: οὐχὶ δεινὰ; τὸν ἐμὸν οἶκεῖν οἶκον οὐκ ἔάσομαι, "não é infame? Não me permite governar a minha casa"). Em contrapartida, opõe o seu racionalismo a uma patologia (411: Ἑλλάς δὲ σὺν σοὶ κατὰ θεὸν νοσεῖ τινα, "Não, a Hélade está doente como tu, de acordo com os desígnios de certa divindade") - estado de loucura que reconhece no irmão (400: εἰ δὲ μὴ βούλῃ φρονεῖν εὖ, τᾶμ' ἐγὼ θήσω καλῶς), o qual junta os desejos pessoais aos do exército e à vontade divina (412: σκήπτρῳ αὔχει). Valorizando o contexto doméstico, Agamémnon procura reverter a situação, reduzindo-a a uma mera polémica conjugal; considera o adultério infligido sobre Menelau (382: ἀδικεῖ) como resultado de uma má gestão familiar (κακῶς ἦρχες) e da incapacidade de conseguir uma esposa virtuosa (χρηστὰ λέκτρ'). A desonra de Menelau apresenta-se o melhor argumento

<sup>425</sup> Pelos laços de fraternidade que partilhava com Agamémnon, Menelau representava o oponente ideal, quer pelo apelo ao sentimentalismo, quer pelo conhecimento que tinha das fragilidades congénitas do irmão. A fraternidade é também objecto de crítica por parte do coro euripídico, com a validade de uma γνώμη (IA 376-377): δεινὸν κασιγνήτοις γίνεσθαι λόγους | μάχας θ', ὅταν ποτ' ἐμπέσωσιν εἰς ἑρην, "é terrível para irmãos entrar em dissídios por palavras e lutas, quando discordam". A propósito da falta de retribuição da *philia* fraternal de Menelau, quando requisitada por Orestes, perante a oposição de Tíndaro, devem considerar-se as referências da secção 5.6.3.3. Vd. Perdicoyani, H. (1996), "Philos chez Euripide", *RBP* 74.1: 5-26; McDonald, M. (1990), "Iphigenia's *Philia*: Motivation in Euripides 'Iphigenia at Aulis'", *QUCC* 34.1: 69-84.

<sup>426</sup> No cenário euripídico, Clitemnestra delimita a loucura de Agamémnon à decisão de efectuar o sacrifício, pelo que as mais afectadas eram a esposa e a filha (IA 877: ἀρτίφρων, πλὴν ἐς σὲ καὶ σὴν παῖδα: τοῦτο δ' οὐ φρονεῖ), o que reveste o seu acto de uma maior crueldade.

para possibilitar a vitimização de Agamémnon, tanto a nível pessoal - face às faltas do irmão (384: εἴτ' ἐγὼ δίκην δῶ σῶν κακῶν, ὁ μὴ σφαλείς; "Terei então, eu, um homem que nunca se desviou, de sofrer pelas tuas faltas?"), como a nível social - porquanto vítima de invejas (δᾶκνω) provocadas pela popularidade (τὸ φιλότιμον). Mais ainda, o Atrida *Maior* pretende cativar a compreensão pela sua mudança de atitude face ao estratagema do falso casamento. A seu ver, tal alteração nada tinha de reprovável, nem de tresloucado (cf. *IA* 378-379), ao invés do comportamento de Menelau, furioso (*IA* 1253-1254: ἄγων Ἀτρεΐδαις) e louco por querer recuperar uma má mulher - κακὸν λέχος (*IA* 389. Cf. *Or.* 718 γυναικὸς οὐνεκα στρατηλατεῖν)<sup>427</sup>. Recusa, por conseguinte, a legitimidade (*IA* 399: κοῦ δίκαια) da troca do sacrifício da filha (*IA* 396: τὰμὰ δ' οὐκ ἀποκτενῶ ἡγὼ τέκνα) para salvar uma mulher de fraca índole<sup>428</sup>, nada merecedora de um tal acto de χάρις (397: παρὰ δίκην ἔσται κακίστης

<sup>427</sup> A questão da falta de virilidade de Menelau é realçada por Aquiles, que se sente inferiorizado face ao Atrida *Minor* (*IA* 945-946): ἐγὼ κάκιστος ἦν ἄρ' Ἀργείων ἀνὴρ, | ἐγὼ τὸ μηδὲν, Μενέλεως δ' ἐν ἀνδράσιν, "Eu [Aquiles] seria o homem mais cobarde entre os argivos; eu, feito um nada, a ver Menelau feito um bravo entre varões". Afigura-se, pois, espaço para alguma misoginia reflectida na culpabilização de Menelau pela incapacidade selectiva face aos diferentes tipos de mulheres (*IA* 749-750: χρὴ δ' ἐν δόμοισιν ἄνδρα τὸν σοφὸν τρέφειν | γυναῖκα χρηστὴν κἀγαθήν, ἢ μὴ τρέφειν, "Aquele que usa da sabedoria deveria manter na sua casa uma mulher boa e útil, ou então nenhuma"). Vd. Burian, P., Shapiro, A. (2011), *The Complete Euripides: Medea and Other Plays*, 5, Oxford/New York, Oxford University Press: 251. Na generalidade, o Menelau euripídico é um simples oportunista, sem nada da força ou valentia de um herói homérico, conforme constata autores como Meltzer, G. (2006), *Euripides and the poetics of nostalgia*, Cambridge, Cambridge University Press: 205.

<sup>428</sup> Helena aparece retratada como causa imediata, mas não única, de todos os males, como faz questão de realçar a Clitemnestra esquiliana (*Ag.* 1464-1467); na mesma linha se pronuncia o coro de *Ag.*, numa interpretação filológica do nome de Helena (*Ag.* 689-690: ἑλένας, ἑλάνδρος, ἑλέ|πολις. Cf. 800, 1455-1457 e até *E. IA* 70-71); e esta é também a versão trágica dominante, apenas contrariada pela tragédia que Eurípides intitulou *Helena*. Agamémnon, por seu turno, dando seguimento à versão épica que considerava Helena a causa da morte de muitos aqueus (e.g. *Il.* 2. 161-162; *Od.* 11. 438), conota-a como o motivo de todos os males (*IA* 70-71). A semi-deusa é, todavia, inicialmente, sobretudo na versão da *Iliada*, uma vítima instrumentalizada dos trâmites divinos, num cenário duplo, em que participa, primeiro enquanto anfitriã e depois como hóspede, que os aqueus vão tentar recuperar. Servia, outrossim, como expediente para dar largas à ambição helénica escudada no cumprimento de justiça. Dando cumprimento à história tradicional, não fosse o excesso, Páris, na qualidade de boieiro (*IA* 180) com que participara no julgamento das deusas, tinha-se limitado a recolher o presente prometido por Afrodite (*IA* 180-181: ἔλαβε | δῶρον τῆς Ἀφροδίτας), ainda que tal pagamento, em essência, desrespeitasse as leis de fidelidade matrimonial e de hospitalidade, salvaguardadas por Hera e Zeus, respectivamente. Concretizando um desejo mútuo (*IA* 75: ἐρῶν ἐρῶσαν), o facto de Helena seguir voluntariamente (*El.* 1065: ἦ μὲν γὰρ ἄρπασθεῖς ἐκοῦς ἀπώλετο) com Páris torna-a um paradigma feminino reprovável. Assim, os efeitos da sua conduta privada assumem uma dimensão extra-domiciliária, estendendo-se ao exército (*IA* 771-772: δορυτόνοις | ἀσπίσι καὶ λόγχαις Ἀχαιῶν, "graças aos esforços das espadas e escudos dos Aqueus") de duas civilizações e aos respectivos núcleos familiares. Leia-se, porém, a versão mediante a qual apenas uma sombra de Helena teria alcançado Tróia na companhia de Páris (cf., e.g. *Hel.* 33-34). Vd. Austin, N. (1994), *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Ithaca, Cornell University Press. A opção pelo motivo do *eidolon* possibilita o cumprimento da promessa de Afrodite e, no inventário final, denota o pouco valor que Eurípides, não tendo inovado, mas meramente optado entre versões apresentadas por autores como Hes. fr. 358 M-W, Stesich. fr. 192 *PMG* (cf. Hdt. 2.113-118, Pl, Phdr. 243a, Isoc. *Ep.* 10.64), reconhecera na apresentação de Helena como único e verdadeiro argumento justificativo da Guerra

εὐνίδος τιμωρία. Cf. *IA* 769-771, 882: Ἰφιγένειαν Ἑλένης, "Ifigénia por Helena"; *Tr.* 370-371). Como tal, a existir um prémio de troca, o certo (1196: δίκαιον λόγον, 1199: ἐν ἴσῳ) seria apresentar uma outra vítima - Hermíone (1201: ἡ Μενέλεων πρὸ μητρὸς Ἑρμιόνην κτανεῖν, "Menelau matar Hermíone pela mãe". Cf., de outra forma, a posição de Orestes, *Or.* 659), ou outra, determinada pela sorte (*IA* 1198: κλῆρον τίθεσθε).

Na medição de forças e direitos, Agamémnon sai, pela primeira vez, conscientemente derrotado<sup>429</sup> do confronto retórico, cedendo ao irmão (*Tr.* 372: ἀδελφῷ δοῦς. Cf. *IA* 472 σὸν γὰρ τὸ κράτος, ἄθλιος δ' ἐγώ, "para ti a vitória, para mim a infelicidade"). Porém, o comportamento que optava por tomar - matar a filha com as próprias mãos -, incluía-o no mesmo patamar de loucura que havia criticado ao irmão (*IA* 874: οὐ γὰρ εὖ φρονεῖς), conotação esta a seu tempo assinalada, tanto por Clitemnestra (*IA* 876: μεμνηὼς ἄρα τυγχάνει πόσις; "Acaso o meu marido ficou louco?"), como por Aquiles. Não obstante a sua atitude final e as vozes contrárias, Agamémnon sobrepõe, ainda que apenas por argumentos, a *philia* que continuava a nutrir enquanto pai, em defesa da sua sanidade (*IA* 1256: φιλῶ τ' ἐμαυτοῦ τέκνα: μαινοίμην γὰρ ἄν, "amo os meus filhos. Seria um louco, se assim não fosse").

Num segundo momento, já minada a consciência de Agamémnon, Menelau, certo da fraqueza e da ambição fraterna, reabilita a própria imagem, concluindo a sua estratégia discursiva com a simulação de um retrocesso na sua posição, atribuindo uma suposta vitória aos argumentos de Agamémnon (*IA* 361 sq.). Além do mais, justifica o discurso com uma pretensa racionalização do caso (cf. 489 ἄφρων νέος, "estava demente como um jovem"), e reforça as suas palavras de forma teatralizada<sup>430</sup>. Na prática, o pretenso abandono de causa invocado por Menelau (cf.

---

de Tróia. Vd. Segal, C. (1971b), "The Two Worlds of Euripides' Helen", *TPAPh* 102: 553-614; Clader, L. (1976), *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Diction*, Leiden, Brill. Cf. Roisman, H. (2006), "Helen in the *Iliad*; *Causa Belli* and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker", *AJPh* 127.1: 1-36; Broze, M. et al. eds. (2004), *Le mythe d'Hélène*, Bruxelles, Ousia; Zielifiski, R. (1927), "De Helenae Simulacro", *Eos* 30: 54-58; Griffith, J. (1953), "Some thoughts on the *Helena* of Euripides", *JHS* 73: 36-41; Papi, D. (1987), "Victors and sufferers in Euripides' *Helen*", *AJPh* 108: 27-40; Silva, M. (2004), "Ecos da *Odisseia* na *Helena* de Euripides", *Mathesis* 13: 227-242; Irigoin, J. (1977), "A propos de l'Hélène d'Euripide: structure métrique et tradition du texte", *CRAI* 121.1: 177-190.

<sup>429</sup> Agamémnon mostra profunda debilidade. As suas atitudes visam escapar à derrota. E de facto, consegue tal objectivo perante adversários comuns. Porém, quando se defronta com atitudes dolosas, como a de Ulisses; com personalidades fortes como a de Clitemnestra; ou com a vontade divina (*IA* 444: ὑπὲρ θεοῦ δαίμων), o Atrida não consegue superá-las.

<sup>430</sup> Torna-se necessário insistir no *topos* das lágrimas e nas interjeições de lamento, como οἶμοι, αἰαῖ, na medida em que o choro não seria um efeito visível com as máscaras. Expressivo é também o uso de

479: καὶ τῶν παλαιῶν ἐξαφίσταμαι λόγων, "Renuncio às minhas antigas pretensões") colocava sobre Agamémnon a inteira responsabilidade em assumir uma resolução definitiva (499: σοὶ νέμω τοῦμὸν μέρος, "deixo em ti todo o peso"). Menelau estava consciente da perplexidade e do temor que assaltaria o espírito do Atrida *Maior*. Ora, de facto, Agamémnon sabia os seus limites e escudava os seus interesses gananciosos e a sua fragilidade sob uma pseudo-autoridade perante as várias pressões que o ladeavam. A sua função residia em gerir alianças, em conformidade com a importância que atribuía às diferentes questões. Era, pois, cómodo para Agamémnon assumir uma autovitimização constante numa luta perdida face ao destino e a elementos divinos e humanos. Com efeito, eram maiores os interesses de Agamémnon em 'auxiliar' o irmão, do que o inverso. Prova dessa astenia fora a necessidade de Menelau, com dolo e argúcia, manter os seus intentos, propondo formas de conduta que a prostração de Agamémnon nunca lhe permitiria colocar em prática. Indicava-lhe, designadamente, que afastasse todos os que se opunham a que não se executasse o sacrifício de Ifigénia<sup>431</sup>; ou até que imaginasse fugir diante a um exército enraivecido. Porém, mediante alguma ponderação, conclui-se que, mesmo que optassem pela retirada, não escapariam ao extermínio ambos os Atridas, Ifigénia e a cidade de Argos (*IA* 532-533: σὲ κἄμ' ἀποκτείναντας Ἀργεῖους κόρην | σφάζει κελεύσει). Poderia, de facto, o público estimar que esse perigo de destruição derivaria apenas da imaginação de Agamémnon. Contudo, é certo que, sob a instigação certa, as tropas poderiam constituir um perigo efectivo (cf. Palamedes). Em todo o caso, o confronto de argumentos entre os dois Atridas<sup>432</sup> revela-se vão e fútil, já que desde logo Agamémnon estava consciente de todas as implicações da desistência do sacrifício. Nenhum dos dois comandantes podia julgar-se vencedor, por motivos humanos de foro privado: nem Menelau, pela recuperação de Helena;

---

interrogações retóricas, no sentido de adiantar e de retirar de Agamémnon qualquer possibilidade de tomar uma iniciativa de argumentação; bem como a súplica (*IA* 471 δός μοι δεξιᾶς, "dá-me a mão").

<sup>431</sup> Apesar da sugestão do reenvio das tropas para Argos (*IA* 515-517), os combatentes pertencem a várias regiões da Hélade e não apenas a Argos. Não se referem, porém, outros líderes, além de Menelau, Aquiles e Ulisses, subordinados directamente às ordens de Agamémnon.

<sup>432</sup> No desentendimento entre Agamémnon e Menelau reflecte-se a antipatia de Argos por Esparta. Também Orestes demonstra, perante os infortúnios de Hermíone (E. *Andr.* 984-986), um comportamento distinto de Menelau, prezando a *philia* familiar o que, em termos políticos, traduzia a animosidade de Atenas com Esparta, odiada numa plateia de público ateniense. Seguindo o mesmo raciocínio, constata-se também uma ligação entre Argos e Esparta, presente, não apenas nos laços que uniam Agamémnon e Menelau, mas também, na geração seguinte, pelo vínculo entre Orestes e Hermíone (E. *Alc.* 887- 889: περί | γυναικός, [...] ἡ Σπαρτιάτις Ἑρμιόνη, "acerca da minha parente, Hermíone de Esparta"). Vd. Duchemin 1968; Sears, C. (1924), *Ancient rhetoric and poetic, interpreted from representative works*, New York, The Macmillan Company.

nem Agamémnon, pela recusa em sacrificar a filha; mas antes a Hélade (1271 - ἀλλ' Ἑλλάς), pela voz de Ulisses, e o duplo desejo comum a todos, de atacar (alargando poderes e riquezas) e, simultaneamente, de defender a integridade matrimonial helénica (1274-1275: μηδὲ βαρβάρους ὑπο | Ἑλληνας ὄντας λέκτρα συλᾶσθαι βία, "ou os leitos dos helenos serão rapinados pelos bárbaros à força").

### 5.3.1.3. *Ulisses, na caracterização de Agamémnon*

A ambição pessoal de Agamémnon em avançar para Tróia encontrava apoio na generalidade das tropas e tinha como bastião alguns elementos individuais, a saber Calcas, que lhe garantia o apoio divino; Menelau, que lhe apresentava um motivo justificativo; e Ulisses, que lhe proporcionava as artimanhas e os dolos necessários. Neste grupo, Ulisses reunia a maior força, não apenas pelo engenho, mas também pela capacidade argumentativa e persuasiva.

O rei de Ítaca, quando surge referenciado nas cenas trágicas que envolvem Agamémnon, possui desempenhos secundários, mas com importância de primeiro plano. Mostra deter uma grande influência entre as tropas e revela um especial virtuosismo, não em termos físicos ou em circunstâncias bélicas, que se encontram afastadas da dramaticidade trágica, mas no foro intelectual, ao nível do discurso e da sensatez, de resto dentro de uma tradição homérica. Tal como Agamémnon, Ulisses demonstra um 'mau perder', ambição e avidez, que condicionam as suas acções e estimulam o seu cariz agónico<sup>433</sup>. Porém, contrariamente ao Atrida, goza de capacidade de avaliação, o que lhe permite adaptar os seus actos mediante os objectivos, as pessoas e as situações. Apresenta-se também como herdeiro de um tipo

---

<sup>433</sup> Veja-se, a título meramente exemplificativo, Ulisses enquanto autor do 'juramento de Tíndaro' (cf. Apollod. 3.10.9; Paus. 3.20.9). O Agamémnon euripídiano recorda o facto (*IA* 61-69), a título de lamentação, pretendendo reforçar o valor que Helena teria em todo o processo. Também Menelau relembra a situação, no sentido de pressionar Agamémnon, ao destacar a obrigação que o condicionava, pela promessa que havia contraído (*IA* 78-79: ὅρκους παλαιούς Τυνδάρειο μαρτύρεται, | ὥς χρὴ βοηθεῖν τοῖσιν ἡδίκημένοις, "invocando o antigo juramento proporcionado por Tíndaro e declarando o dever de ajudar o marido afectado"). Considerem-se, por um lado, os esforços desenvolvidos por Agamémnon, no sentido de requerer a mão de Helena para Menelau, aproveitando-se da afinidade que o unia a Tíndaro - γαμβρός, 'genro' (Hes. fr. 68.15 Goold); por outro lado, o esforço de Menelau, que consegue os seus intentos pelo teor das oferendas (Hes. fr. 68.100 Goold: πλεῖστα πορών, "os melhores presentes"). A atribuição da escolha a Helena surge, sem margem para dúvida, em *IA* 70-71: ἦ δ' εὔλεθ', ὅς σφε μήποτ' ὄφελεν λαβεῖν, | Μενέλαον, "a sua escolha recaiu sobre Menelau. Oxalá nunca o tivesse feito!". Conforme se verifica, Agamémnon demonstra ingenuidade para avaliar as situações. Eis que o objectivo por que havia outrora lutado se revela pernicioso. Mediante o empenho de Agamémnon para introduzir Helena na sua família, pode incluir-se também como um cúmplice indirecto e involuntário do comportamento faltoso que Helena protagoniza.

comportamental manifesto no patronímico que o ligava ao seu pai biológico – Sísifo -, em detrimento do progenitor putativo, Laertes. Esse legado ingénito expresso no engenho com que elaborava diversos artificios é especialmente destacado por Eurípides (e.g. *IA* 524: τὸ Σισύφειον σπέρμα, 1362: ὁ Σισύφου γόνος). É certo que Agamémnon aproveitou, de diversas maneiras, das várias facetas de Ulisses. Ainda assim, verificam-se notórias diferenças entre ambos os líderes, a saber: em relação a Ulisses, a influência e os resultados obtidos; e, ao invés, a indecisão, o medo, a fraqueza e a consequente falta de melhor proficiência, por parte do Atrida. Sente-se o efeito que o carácter forte, egocêntrico, vingativo e astucioso de Ulisses exerce sobre Agamémnon<sup>434</sup>.

Um episódio digno de destaque, que acarreta implicações para a culpa de Agamémnon, colocava Ulisses juntamente com Diomedes como assassinos de Palamedes (cf. X. *Ap.* 26, ao afirmar a injustiça da morte de Sócrates, equiparando-a à de Palamedes), vítima de afogamento<sup>435</sup>. Apesar de a motivação do acto não ser consensual, oscilando entre inveja<sup>436</sup> pela capacidade inventiva reconhecida a Palamedes (cf. Gorg. *Pal.*30; *schol.* E. *Or.* 432) e vingança por factos anteriores a

<sup>434</sup> O estratagema matrimonial de que Ulisses fora autor serviu para atrair Ifigénia até Áulide (*IT* 24: Ὀδυσσέως τέχνας). Ifigénia, já enquanto sacerdotisa em Táuride, reconhece a importância de Ulisses no episódio que a conduziu ao sacrifício, donde a sua reacção às notícias que o *xenos* Orestes lhe facultara a propósito do herói. Os seus infortúnios e desaires parecem não bastar a Ifigénia (*IT* 536: πάντα τάκεινον νοσεῖ), que lhe deseja uma desventura última (*IT* 535: ὀλοῖτο, νόστου μήποτ' ἐς πάτρην τυχόν, "Que morra e nunca consiga regressar à sua pátria").

<sup>435</sup> Cf. o desenvolvimento do mito em autores tardios, como Dícitis Cretense 2.15; Dares da Frígia 28. Vd. n. 139. No que diz respeito a Dares da Frígia, apesar de a versão original se ter perdido, deve considerar-se opiniões de autores, designadamente a de Isid. *Etym.* 1.42.(41), que julga Dares compositor de uma narração épica em língua grega, redigida em folhas de palmeira (*Apud gentiles vero primus Dares Phrygius de Graecis et Troianis historiam edidit, quam in foliis palmarum ab eo conscriptam esse ferunt*). Referencia-o também como o primeiro historiador *apud gentiles*, ao qual sucedeu Heródoto, na Grécia (*Post Daretem autem in Graecia Herodotus historiam primus habitus est*). A informação seria corroborada por Rafael Volaterrano<sup>435</sup>, que denota, a propósito de Dares, que este escreveu sobre a Guerra de Tróia, na qual militou (*scripsit bellum Trojanum Graece, in quo ipse militavit*), tendo permanecido na facção de Antenor (*cum Antenoris factione remansit*), conforme havia atestado Isidoro. Contudo, Dares é referido no quinto canto da *Iliada*, enquanto sacerdote troiano de Hefesto (ἦν δέ τις ἐν Τρώεσσι Δάρης ἀφνειὸς ἀμύμων | ἱερεὺς Ἥφαίστοιο), facto que, não se tratando tal epopeia de um reconto histórico, faria com que, à partida, Dares fosse uma personagem literária. Cf. Gerardo Vossio, *De Historicis Graecis* 4.1: *Dares Phrygius, sacerdos Trojanus ab Homero celebratur Il. E.*; Phot., *Bibliotheca* cod. 90; Tz. *H.* 30. Na versão de Dares, Palamedes chegara a substituir Agamémnon no poder, apesar do desagrado de Aquiles e Télefo (25). A mesma fonte retrata a morte de Palamedes pelos Troianos, em luta (28) e não por apedrejamento, consoante o reconto tradicional. Vd. Troca Pereira, R. (2012), "Dares da Frígia: a versão troiana do conflito", *REC* 39: 124-144. Por seu turno, Cousland, J., Hume, J., Cropp, M. (2009), *The play of texts and fragments: essays in honour of Martin Cropp*, Leiden, Brill: 53, curiosamente aproximam Palamedes a Naucledes, ao trair Plateiaias, favorecendo a entrada dos tebanos, em 431 (cf. Th. 2.2). Vd. Whitford, B. (1987), "The Moral Character of Odysseus in Philoctetes", *GRBS* 28.3: 307-329;

<sup>436</sup> Worman, N. (2002), *The cast of character: style in Greek literature*, Austin, University of Texas Press:138 considera Ulisses e Palamedes representativos de dois tipos de sofistas: o primeiro, gorgiânico; o segundo, à maneira de Pródico.



Tróia<sup>437</sup>, certa é, entre os trágicos, a morte de Palamedes por apedrejamento, por parte das tropas<sup>438</sup>, na sequência de um embuste delineado por Ulisses. Palamedes constitui mais um elemento que vem agravar a culpa de Agamémnon, por abstenção. Perante a vítima de um dolo, elaborado pelo rei de Ítaca (cf. X. *Mem.* 4.2.33), como todos os que se reportam ao conflito troiano (D. Chr. 59.8), a ineficácia do Atrida conduz a atitudes nefastas, assentes numa acusação traiçoeira (*schol.* E. *Or.* 422)<sup>439</sup>. Convirá, a este propósito, analisar o tratamento da temática na tragédia.

A importância reconhecida aos contornos da figura justificou o seu aproveitamento profícuo, por parte de diversos autores e géneros, mostrando-se relevante a insistência com que aparece na tragédia<sup>440</sup>, de modo particularmente expressivo em Ésquilo e Eurípides<sup>441</sup>; ou nas obras intituladas a partir do seu progenitor (Náuplio), em Sófocles. Revela-se também significativo o seu uso na retórica<sup>442</sup>. Todavia, porque o drama *Palamedes* desapareceu nas suas versões integrais, há que considerar, com as devidas reservas, para a avaliação de Agamémnon, alguns fragmentos, como o seguinte: τίνος κατέκας ἔνεκα παῖδ' ἐμὸν βλάβης; "Porque mataste o meu [de Náuplio] filho?" (A. fr. 181 Radt. Vd. *schol.* II. 4.319). O interlocutor poderia ser Ulisses, porque elaborara o artifício, ou Agamémnon, na medida em que admitira o castigo popular. O episódio reflectia a ingratidão e soberba do Atrida, ao não reconhecer os serviços prestados por Palamedes, que funciona como arquétipo de um sábio filantropo, vítima de injustiça

<sup>437</sup> Vd. Koniaris, G. (1973), "*Alexander, Palamedes, Troades, Sisyphus. A Connected Tetralogy?*", *HSPH* 77: 85-124, esp. 88 n.15.

<sup>438</sup> Vd. Romero Mariscal, L. (2007), "Sobre a identidade do coro de *Palamedes* de Eurípides", *Lexis* 25: 229-240; Prato, C. (1984-1985), "Il coro di Euripide, funzione e struttura", *Dioniso* 55: 123-145.

<sup>439</sup> Por extensão, Orestes é afectado pela inimizade que recebe de figuras como Eax, irmão de Palamedes (E. *Or.* 433: Παλαμήδους σε τιμωρεῖ φόνου, "está a vingar em ti a morte de Palamedes"). Daí a necessidade que Orestes sente de distanciar-se do pai, no drama euripídiano que protagoniza: οὐ γ' οὐ μετῆν μοι, "não tive nada a ver com isso" (*Or.* 434).

<sup>440</sup> Vd. Koniaris 1973: esp. 88-89.

<sup>441</sup> Aristófanes apresenta um tom parodístico, contrariamente ao tratamento 'frio' ψυχρὸν dado por Eurípides a Palamedes. É 'frio' no sentido de dramaticamente pouco convincente, o que, nas *Tesmofórias*, se torna explícito pela paródia de recursos aparatosos que são exemplificados por outras peças também parodiadas (cf. Ar. *Th.* 848-849: οὐκ ἔσθ' ὅπως | οὐ τὸν Παλαμήδην ψυχρὸν ὄντ' αἰσχύνεται, "sem dúvida está envergonhado do seu 'frio' Palamedes"). É alargada a aceitação de uma tetralogia euripídiana, formada por *Alexandre, Palamedes, Troianas, Sísifo*. Vd. Murray, G. (1932), "The Trojan Trilogy of Euripides, 415 B.C.", in Glotz, G. ed., *Melanges*, 2, Paris, Les Presses Universitaires de France: 645-656; Murray, G. (1946), *Greek Studies*, Oxford, Clarendon Press: esp. 127-148.

<sup>442</sup> A título ilustrativo, há um aproveitamento da retórica no sentido de apresentar exercícios, tanto de defesa, como de censura da posição de Palamedes, como os praticados por Górgias.

e desconsideração<sup>443</sup>. Com efeito, o filho de Náuplio não se limitou a colaborar no intuito de recuperar a esposa de Menelau (A. fr. 451k4-7 Radt: ] . . [.] Ἑλλάδος λοχαγέταις | Με]νέλεω τὴν βίαιον ἀρπαγὴν | ]πράσσουσι Πα[ι]αμ[ί]δην Πάριν | ]ς εὐμενῇ συνα[λ]λ[α]γῇν). As suas acções haviam conseguido suprimir falhas de Agamémnon, na qualidade de líder, tanto na gestão, como na disposição do exército. Qual versão humana de um Prometeu racionalista (cf. A. Pr. 459 sq.)<sup>444</sup>, por um lado, deu organização às tropas até à altura caóticas e selváticas, a julgar pelo símile do seguinte fragmento (A. fr. 181a1-3 Radt): ἔπειτα πάσης Ἑλλάδος καὶ ζυμμάχων | βίον διώκησ' ὄντα πρὶν πεφυρμένον | θηρσίην θ' ὅμοιον, "Então organizei a vida de todos os gregos e dos seus aliados, que anteriormente tinha sido tão caótica como a de bestas". Para tanto, servira-se de técnicas que concebera, designadamente, da "arte do número" (πάνσοφον | ἀριθμὸν ἥρηκ'. Cf. *schol.* A. Pr. 457-459)<sup>445</sup>. Tal significa que, até à altura, Agamémnon se encontrava incapacitado de saber com exactidão o número das tropas que comandava e, em consequência, sem possibilidade de organizar o aquartelamento dos seus efectivos. Por outro lado, Palamedes geriu e instruiu os combatentes (A. fr.182 Radt: καὶ ταξιάρχας † καὶ στρατάρχας καὶ ἑκατοντάρχας† | ἔταξα, σῖτον δ' εἰδέναι διώρισα, | ἄριστα, δεῖπνα δόρπα θ' αἰρεῖσθαι τρίτα, "e eu designei comandantes de brigada e de companhia para o exército e ensinei-os a distinguir as refeições, a tomar o pequeno-almoço, o almoço e um terceiro repasto")<sup>446</sup>, para além de ensinar-lhes jogos para desfrutarem os tempos livres (cf., e.g. S. fr. 479 Radt; Paus. 2.20.3, 10.31.1; Philostr. *Her.* 10; *Schol.* E. *Or.* 42)<sup>447</sup>. Desta forma se justificam as palavras de Platão em nada abonatórias para

<sup>443</sup> Veja-se, a propósito, *mutatis mutandis*, uma aproximação entre os discursos de defesa de Sócrates (Pl. *Ap.*) e de Palamedes (Gorg. *Pal.*), analisada em Coulter, J. (1964), "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", *HSPH* 68: 269-303. Vd. Consigny, S. (2001), *Gorgias: Sophist and Artist*, Columbia, University of South Carolina Press; Calogero, G. (1957), "Gorgias and the Socratic principle of *neomo sua sponte peccat*", *Journal of the Hellenic Society*: 12-17; McComiskey, B. (2002), *Gorgias and the new sophistic rhetoric*, Carbondale & Edwardsville, SIU Press: esp. 32-54.

<sup>444</sup> Vd. A. Pr. 444-445: ὥς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν | ἔννοους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπιβόλους, "como [os mortais] eram insensatos antes de eu os fazer ter consciência e os prover de razão". Cf. A. Pr. 448-469.

<sup>445</sup> Numa outra versão, em A. Pr. 459-460, Prometeu identifica-se como inventor dos números: καὶ μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων, | ἐξηῦρον αὐτοῖς, "E também os números, o líder das ciências, eu inventei em benefício deles". Cf. S. fr. 429 Radt; *schol.* A. Pr. 459. Vd. Goossens, R. (1952), "L'invention des jeux (Cratès, fr. 24 Kock)", *RBPh* 30.1: 146-156; Muller, C. (1990), "Der Palamedesmythos im Philoktet des Euripides", *RhM* 133: 193-209; Sommerstein 2000: 118-127.

<sup>446</sup> Cf. Ath. 1.11 d-e, a propósito das refeições e, em particular, da diferenciação entre ἀκρατισμός, ἄριστον, δεῖπνον e δόρπον.

<sup>447</sup> O *topos* relacionado com o aproveitamento dos tempos livres do exército com jogos constitui um motivo épico (e.g. *Il.* 23.257-897; *Od.* 24.85-92) reutilizado com frequência pelos artistas plásticos

Agamémnon, face aos serviços de Palamedes que, através dos seus actos, colocava o Atrida no ridículo (Pl. *R.* 7.522d: παγγέλοιον [...] στρατηγόν).

O guerreiro-poeta<sup>448</sup> Palamedes (E. frs. 580, 588 Kannicht) também na concepção de Eurípides, ridiculariza e enfrenta a autoridade de Agamémnon (fr. 581 Kannicht). Advoga o regresso das tropas (cf. o desejo de debandada das tropas, *Cypr.* fr. 1 Gould - Procl. *Chr.* 1), fazendo lembrar o Tersites épico em *Il.* 2.250-251, quiçá um facto invocado por Ulisses na acusação falsa de traição imputada a Palamedes (*schol.* E. *Or.* 432. Cf. Apollod. *Epit.* 3.8; Philostr. *Her.* 2.20), retaliando antigas quezílias (e.g. X. *Mem.* 4.2.33, Ap. 26. Cf. fontes tardias, como Procl. *Chr.* 1; Tz. *ad Lyc.* 818)<sup>449</sup>. Depreende-se que, na versão euripidiana, o cenário reproduzia uma simulação de tribunal no campo de batalha. Substituía-se a peleja pelo confronto argumentativo, evidenciando-se os riscos de uma democracia que apresentava contornos de decadência. A Ulisses correspondia a acusação dolosa. Agamémnon, por seu turno, exercia a função de juiz<sup>450</sup>. Em todo o caso, o Atrida ainda que fosse também vítima do logro, recolhia culpa, de forma involuntária e ingénua, pela incapacidade que demonstrava, enquanto líder, para avaliar correctamente as situações, distinguindo os embustes em vez de dar seguimento ao logro de Ulisses.

---

(e.g. Pintor Exekias c. 530a.C.-520 a.C. (?), representando Ájax e Aquiles a jogarem um jogo de tabuleiro. Cf. Boardman, J. (1978), "Exekias", *AJA* 82: 11-24; Moore, M. (1980), "Exekias and Telamonian Ajax," *AJA* 84: 417-421) e também na tragédia. Não obstante a tentativa de engrandecimento mitológico da figura de Palamedes enquanto introdutor dessa ocupação entre as tropas, tais actividades seriam certamente comuns. Um poeta com a sensibilidade pictórica de Eurípides não lhes despreza as potencialidades; é o caso do párodo de *IA* (cf. esp. *IA* 194-230), onde são referidas corridas a pé e a cavalo de diversos guerreiros (*IA* 206-230). Vd. Woodford, S. (1982), "Ajax and Achilles Playing a Game on an Olpe in Oxford", *JHS* 102: 173-185; Cornell, T., Allen, T. (2002), *War and games*, New York, Boydell Press; Kurke, L. (1999), "Ancient Greek Board Games and How to Play Them," *CPh* 94: 247-267; Stieber, M. (2010), *Euripides and the Language of Craft*, Leiden/Boston, Brill: 244.

<sup>448</sup> Para uma referência a Palamedes enquanto poeta épico (ἐποποιός) do reinado de Agamémnon, causador da inveja de Homero, vd. Suidas (1705), *Suidae Lexicon, Græce & Latine*, 3, Cantabrigiæ, Typis Academicis: 5-6. Se os Fenícios haviam descoberto as letras, coube a Palamedes ordená-las (Atanásio, *Contra os gentis* 18). Vd. Lopez Cruces, J. (2005), "A Tragic Reminiscence on Palamedes in the *Suda*", *Philologus* 149: 158-161; Romero Mariscal, L., Campos Daroca, F. (2011), "Palamedes poeta y la envidia de Homero", *Praesentia* 12: 1-24.

<sup>449</sup> Existe uma analogia com Filoctetes (D. *Chr.* 59.9): ironicamente é a utilização de uma das invenções de Palamedes que o incrimina - a escrita, considerando a carta redigida por Ulisses, fazendo crer a sua perfídia contra a facção grega (E. fr. 578 Kannicht. Cf. Paródia de Eurípides in Ar. *Th.* 769-771). Vd. Rosenmeyer, P. (2001), *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press: 61-62.

<sup>450</sup> Apesar de se tratar de uma situação deveras periclitante, em especial considerando o carácter volúvel de Agamémnon, este rei exerce a função de juiz em diversas ocasiões. É precisamente ao considerar o caso de Polimestor, que o Atrida manifesta a dificuldade de ser juiz em causa alheia (*Hec.* 1240) e, por muito que lhe custe, em virtude dos laços de *philia* que o unia a esse aliado, não poder deixar de julgar Polimestor culpado (*Hec.* 1249).

Um outro episódio de relevo que envolve a figura de Ulisses na revelação da insensatez e do despreparo de Agamémnon enquanto líder, incapaz de retribuir a *philia* dos seus camaradas de guerra<sup>451</sup>, reporta-se às circunstâncias que envolvem a distribuição das armas de Aquiles<sup>452</sup>. Contrariamente ao Atrida, incapaz de disfarçar o ressentimento pessoal que adquiriu por Ájax (cf. Apollod. *Epit.* 5.7. )<sup>453</sup>, em detrimento dos benefícios prestados pelo guerreiro, Ulisses, uma das partes interessadas em todo o processo, revela-se um estratega mais habilidoso.

<sup>451</sup> O episódio relacionado com Ájax faz lembrar a *philia* inconstante de Agamémnon para com outros companheiros de armas e (ou) auxiliares de guerra, reflectindo uma atitude corrente nos seres humanos instáveis ou comuns (vd. E. *Hec.* 848-849: φίλους τιθέντες τοὺς γε πολέμιωτάτους | ἐχθροὺς τε τοὺς πρὶν εὐμενεῖς ποιοῦμενοι, "fazendo dos mais ferozes inimigos, amigos, e vendo inimigos nos que dantes haviam sido amigos". Cf. E. *HF* 585-586: τοῖς φίλοις <τ'> εἶναι φίλον | τὰ τ' ἐχθρὰ μισεῖν, "ser amigo para os amigos e odioso para os inimigos"). Recorde-se a esse propósito, a atitude face a Filoctetes, retratada por Sófocles; e a Polimestor, no reconto euripídiano. Por um lado, Filoctetes manifesta ressentimento perante os Atridas, no seu conjunto - διπλοῖ στρατηλάται, | Ἀγάμεμνον, ὃ Μενέλαε (*Ph.* 793-794). Sente-se por ter sido abandonado pelos filhos de Atreu (*Ph.* 1390: "Então eu não sei que os Atridas me abandonaram?"), incapazes de retribuir laços de *philia* e quicá aptos para ceder ao requisito de Ulisses que pedia para si o *geras* de Filoctetes (*Ph.* 1061-1062). Deseja-lhes, por tal, um sofrimento igual ao seu: ἀντ' ἐμοῦ | τὸν ἴσον χρόνον τρέφοιτε τήνδε τὴν νόσον, "que a vossa carne, em vez da minha, sofra esta enfermidade e por tempo igual!" (*Ph.* 794-795). No outro processo, o Atrida apresenta todo o seu individualismo ao colocar-se ao lado das súplicas da cativa Hécuba, não necessariamente porque Hécuba reportara Polimestor como falso, fingido e desrespeitador da hospitalidade (*Hec.* 794), mas sobretudo porque dessa forma agradava a Cassandra, em detrimento do seu aliado. Embora ambos fossem *xenoi*, Hécuba representava a facção vencida, ao passo que o rei trácio, ainda que bárbaro perante os Gregos, associara-se à sua causa, conforme as palavras do próprio Polimestor (*Hec.* 1114: ὃ φίλτατ'; *Hec.* 1175-1177: τοιάδε σπείδων χάριν | πέπονθα τὴν σὴν πολέμιόν τε σὸν κτανών, | Ἀγάμεμνον, "isto é o que eu sofri, pelo meu zelo por ti, Agamémnon, por matar um inimigo teu". Vd. 1197-1198: ὃς φῆς Ἀχαιῶν πόνον ἀπαλλάσσω διπλοῦν | Ἀγαμέμνονός θ' ἕκατι παῖδ' ἐμὸν κτανεῖν, "tu [Polimestor] que afirmas que foi para garantir a dupla missão dos Aqueus e pelo bem de Agamémnon, que mataste o meu filho"). Eis um novo dilema criado para Agamémnon decidir - defender a causa justa da facção vencida, ou manter-se fiel a um aliado que agira de modo impróprio? Não se escusando a considerar gananciosa a atitude de Polimestor e condenável (*Hec.* 775: ἥ που χρυσὸν ἠράσθη λαβεῖν, "como pode ele ser tão ganancioso pelo ouro?"), Agamémnon revela extrema inaptidão na qualidade de juiz, como se ele próprio não fosse conduzido pela avidez que o impelira até Tróia. Altaneiro, quando o rei tornado cego pela justiça de Hécuba revela profecias funestas, Agamémnon adopta um comportamento repressivo, o que mostra também uma intolerância a vaticínios nefastos, confundindo-os com presunção da parte do seu aliado (λίαν θρασυστομεῖ. Cf. *Hec.* 1286: θρασυστομία); bem como um carácter autoritário, ao punir a liberdade discursiva de Polimestor, que irá confirmar-se no futuro (as mortes de Agamémnon e Cassandra) com uma segunda pena. Estipulava, então, a obrigatoriedade do silêncio (*Hec.* 1283: οὐκ ἐφέξετε στόμα, "não o deixem falar!") e a determinação do seu afastamento (*Hec.* 1285: νήσων ἐρήμων [...] ἐκβαλεῖτέ, "deixem-no numa ilha deserta"), demarcando-se em absoluto de qualquer marca de *philia*. Como iria depois justificar a sua decisão perante as tropas, seria um outro dilema. Vd. Perdicoyani 1996: 5-26; Meridor, R. (1978), "Hecuba's Revenge Some Observations on Euripides' *Hecuba*", *AJPh* 99.1: 28-35. Cf. Nussbaum, M. (2001), *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press; Perysinakis 1994: 377-389.

<sup>452</sup> Vd. Lacroix 2002: 207-235.

<sup>453</sup> Todas as personagens envolvidas no processo, incluindo o próprio Ájax têm uma visão particular dos eventos. Vd. Munteanu, D. (2011), *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge/New York, Cambridge University Press: esp. 200.

O episódio relacionado<sup>454</sup> com a entrega das armas de Aquiles, que mereceu especial atenção da parte do *Ájax* sofocleano (1239: τῶν Ἀχιλλείων ὅπλων)<sup>455</sup>, gera o dissídio entre *Ájax* e Ulisses, circunstância essa que permite contemplar o comportamento de Agamémnon, que toma o partido do rei de Ítaca. Ora, não avaliando convenientemente a ira de *Ájax*, o Atrida resulta negligente no reconhecimento de serviços prestados e tendencioso, pela beneficiação que confere a uma das partes (1331: φίλον σ' ἐγὼ μέγιστον Ἀργείων νέμω, "considero-te [Ulisses] o melhor amigo entre os argivos"). Embora *Ájax* tivesse contribuído com o seu desempenho bélico (618-619: τὰ πρὶν δ' ἔργα χεροῖν | μεγίστας ἀρετᾶς) - um aspecto que se depara com a falta de *philia* dos Atridas (620: ἄφιλα παρ' ἀφίλοις) -, Ulisses preenchia as falhas de Agamémnon de um modo mais abrangente.

De novo o Atrida não impõe a sua vontade, mas limita-se a dar rosto a uma deliberação maioritária. Contudo, perante o ónus de enfrentar os efeitos de uma revolta dos salaminios, incapazes de acatar a decisão do concurso organizado para o efeito (1243), Agamémnon estabelece um diálogo com Teucro, meio-irmão de *Ájax*. Inapto para conseguir refrear as suas palavras, numa tradição já familiar (1225: ἐκλύσων στόμα., "língua solta"; 1319: βοήν Ἀτρειδῶν, "o grito dos Atridas". Cf. Tântalo, E. *Or.* 10: ἀκόλαστον γλῶσσαν), o Atrida manifesta imoderação, insolência e arrogância. Diz-se vitimizado pelas palavras insultuosas de *Ájax* (1320: αἰσχίστους λόγους), que simplesmente retaliara (1324: δρῶν γὰρ ἦν τοιαῦτά με, "uma vez que a sua conduta para comigo foi do mesmo tipo"). Em termos discursivos, não manifesta especial argúcia ou engenho. Vale-se do raciocínio de Teucro, limitando-se, no discurso, a devolver as acusações (1236: ὑπέρφρων, 1258: θαρσῶν ὑβρίζεις κᾶξελευθεροστομεῖς) e os argumentos. Revela uma mesquinhez e um espírito altivo extraordinários, aproveitando para valorizar a sua condição nobre e o seu estatuto de comandante e general (1232: κοῦτε στρατηγούς οὔτε ναυάρχους) em detrimento da do opositor - Teucro (1231: οὐδὲν ὄν, "sendo um nada"), pela origem materna

<sup>454</sup> Uma possibilidade de entendimento da animosidade entre os Atridas, no seu conjunto, e *Ájax* poderá fazer-se corresponder ao desacerto de Argivos (Agamémnon) e Espartanos (Menelau) contra Alcibiades (*Ájax*), após um período em que encontrara refúgio, primeiro em Esparta, e depois em Argos (vd. Plu. *Alc.* 23.1). Para o dissídio contribuíra a morte de trezentos hoplitas, em Mileto (cf. Th. 8.25.4). Em Esparta suscitara suspeitas de auxiliar inimigos (Plu. *Alc.* 23.7). Vd. Vickers, M. (2008), *Sophocles and Alcibiades: Athenian politics in ancient Greek literature*, Stocksfield, Acumen; Vickers, M. (1994), "Alcibiades and Critias in the Gorgias: Plato's 'fine satire'", *DHA* 20.2: 85-112; Untersteiner, M. com. (1933), *Sofocle. Aiace. Introduzione e Commento*, Milan, Signorelli.

<sup>455</sup> Vd. Knox, B. (1961), "The *Ajax* of Sophocles", *HSPH* 65: 1-37, autor este que salienta a forma como Sófocles sobrepõe a força da figura de *Ájax*, na sua tragédia, à de todos os restantes intervenientes, incluindo Agamémnon.

(1228: ἐκ τῆς αἰχμαλωτίδος, “filho de uma cativa”), estrangeira (1263: βάρβαρον γὰρ γλῶσσαν) e não 'nobre' (εὐγενοῦς).

Perante a incapacidade de Agamémnon em lidar convenientemente com a situação, Ulisses avança em seu auxílio, solicitando oportunidade para discursar livremente. A proximidade mostra-se então vantajosa para ambos. Ulisses aproveita a soberania do Atrida e este a sua habilidade (εὖ φρονῶν; cf. 1374: γνώμη σοφόν). Porque diferente de Agamémnon, no que respeita à tolerância e ao perdão (1322-1323), Ulisses temia a reacção do comandante perante posições contrárias à sua, sobretudo se verdadeiras (1328-1329). De facto, punha-se em causa a capacidade do líder em conjugar a verdade (τάληθῇ) com a *philia*. Ainda que Ulisses alegasse que a vitória se encontra na submissão a amigos que prestam bons conselhos (1353: κρατεῖς τοι τῶν φίλων νικώμενος), Agamémnon, nesse sentido, apresenta-se como um autocrata despótico (cf. 1347: τύραννος), com dificuldade em prestar reverência e tirar proveito das situações. Ainda assim, participa na discussão solicitada por Ulisses<sup>456</sup>.

Apesar dos diferendos que tivera com Ajax, Ulisses aconselha Agamémnon a não mostrar um espírito inflexível (οὐ φιλῶ ψυχὴν), a demonstrar benevolência (χρηστός), e a não se alegrar com o infortúnio de Ajax (μὴ χαῖρ' - Cf. a alegria de ambos os Atridas 960: διπλοῖ βασιλῆς Ἀτρεΐδαι)<sup>457</sup>. Devia, igualmente, evitar ceder a uma ira excessiva, pisando a justiça (1335: τὴν δίκην πατεῖν. Cf. 1344: οὐ δίκαιον). Após a morte, mesmo que se conservasse o ódio (ἐὰν μισῶν), como acontecia com Ulisses (1346: ἐμίσουν), importava demonstrar respeito pelo corpo de um inimigo (ἐχθρὸν αἰδεῖ νέκυν)<sup>458</sup>. Não se devia desonrá-lo (οὐκ ἀντατιμάσαιμ'), negando proporcionar-lhe um enterro (μὴ τλῆς ἄθαπτον), isto é, um acto de sociabilidade e de civilidade<sup>459</sup>, que exigia um ritual fúnebre. Ironicamente<sup>460</sup>, apesar dos dissídios que

<sup>456</sup> Ulisses não fora o único a pretender distanciar-se do comportamento dos Atridas, no seu conjunto. Veja-se Calcas (S. *Aj.* 750-751), que conforta Teucro, colocando a sua mão, amistosamente, sobre Teucro (εἰς χεῖρα Τεύκρου δεξιᾶν φιλοφρόνως).

<sup>457</sup> Vd. Knox, B. (1964), *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley/Los Angeles, University of California. Press; Whitman, C. (1966), *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*, Cambridge, Harvard University Press.

<sup>458</sup> A inimizade de Ajax devera-se a uma loucura (*Aj.* 59: μανιάσιν νόσοις.. Cf. 452), de origem divina (*Aj.* 611: θεῖα μανία), de difícil cura (δυσθεράπευτος), em virtude da ira da deusa (μῆνιν θεᾶς). O desvario levava-o a imaginar matar os Atridas e Ulisses (*Aj.* 303), na morte do 'gado', βουκόλων, fazendo vingar o que classificava de 'roubo das armas' (*Aj.* 100: ἀφαιρείσθων ὄπλα).

<sup>459</sup> A obra acaba com uma procissão pública que honra Ajax, não obstante o dissídio com os Atridas. Vd. Easterling, P. (1988), "Tragedy and Ritual", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 3.3-1-2: 87-109; Seale, D. (1982), *Vision and stagecraft in Sophocles*, London, Taylor & Francis; Winnington-Ingram, R. (1980), *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge/New York, Cambridge

mantivera com Ájax, fora Ulisses, após o suicídio do guerreiro (865)<sup>461</sup>, e não os Atridas quem defendeu o enterro digno ao invés da exposição do corpo de Ájax às feras, conforme pretendia Menelau (1129-1134. Cf. 827-830), e segundo havia sido o desejo do herói, que entregara parte do escudo ao filho (574-577) e reservara o restante para as suas honras fúnebres (cf. *Od.* 11.74)<sup>462</sup>. Aliás, não era *kalon* continuar a lutar contra um morto (1347). Ulisses, com a sua retórica (1332-1345), ganha para Ájax um privilégio (1370-1373), traduzido no aval dos Atridas para permitirem o seu enterro, ganhando também a aprovação da audiência para esse acto de justiça (1335, 1342, 1344-1345), contrariamente a Agamémnon. Havia, na sua opinião, que reconhecer o valor de Ájax, afinal o mais bravo entre os Aqueus (ἄριστον Ἀργείων), a seguir a Aquiles. Fora inimigo (ἐχθρὸς ἀνὴρ), mas ainda assim nobre (γενναῖός, ἀρετή. Cf. 96), representando uma linhagem<sup>463</sup> que os Atridas haviam desonrado (ἄτιμος), ao retirar as armas de Aquiles de um núcleo familiar (note-se a *anchisteia* de Ájax)<sup>464</sup> e entregando-as ao filho de Laertes. Além de tudo o mais, Agamémnon revela inflexibilidade (σὸν τοῦργον, οὐκ ἐμὸν) na sua posição e limita-se a permitir que Ulisses assuma um comportamento benevolente para com Ájax, tomando as medidas próprias que o comandante deveria aplicar (1373: ἔξεσθ' ἃ χρῆς)<sup>465</sup>.

Em suma, o episódio mostra contornos extremamente didácticos. Convém, pois, identificar e tirar partido dos ensinamentos. Por um lado, Ájax retira uma aprendizagem do seu sofrimento, no sentido da moderação (677: γνωσόμεσθα σωφρονεῖν): de uma certa forma, há que usar de submissão diante dos deuses (θεοῖς

---

University Press; Segal, C. (1981), *Tragedy and civilization: an interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press

<sup>460</sup> Vd. Thirlwall, C. (1833), "On the Irony of Sophocles", in Hare, J. ed., *The Philological Museum*, 2, Cambridge/London/Oxford, J. Smith for Deightons/Rivingtons/Parker: 483-537; Sedgewick, G. (1948), *Of Irony, Especially in Drama*, Toronto, University of Toronto Press.

<sup>461</sup> Vd. Hester, D. (1979), "The Heroic Distemper: A Study in the Ajax of Sophocles," *Prometheus* 5: 247-252; March, J. (1993), "Sophocles' Ajax: The Death and Burial of a Hero", *BICS* 38: 11-22.

<sup>462</sup> Contraponha-se, ainda assim, um entendimento mais moderado de Agamémnon, ao tentar chamar Ájax à razão e aplacar, sem sucesso, o ressentimento que persistia perante Ulisses, *post mortem*, numa fonte tardia como Luc. *DMort.* 29 Hemsterhusii-Reitzii.

<sup>463</sup> Numa *rhesis* (*Aj.* 430-480), Ájax denota a ancestralidade do seu valor, que certamente Aquiles reconheceria (*Aj.* 442).

<sup>464</sup> Vd. Carter, D. (2011), *Why Athens?: A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford, Oxford University Press: 218; Blundell, M. (1989), *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>465</sup> Conclui-se, pois, pelo exemplo de Agamémnon, que o estatuto não tinha correspondência directa com o mérito (cf. *Il.* 1.163-171), mas ficava a dever-se ao contexto de que se fazia rodear, conforme se depreende pelo seguinte fragmento (S. fr. 14 Radt): σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν ξυνουσίᾳ, "os reis são sábios devido à companhia de homens sábios".

εἶκειν); por outro lado, importaria ceder perante os Atridas, porque governantes (667-668: μαθησόμεσθα δ' Ἀτρείδας σέβειν. | ἄρχοντές εἰσιν, ὥσθ' ὑπαικτέον). Quicá os Atridas estariam a agir segundo a vontade dos deuses, sem cujo consentimento nada disso teria acontecido, conforme refere Tecmessa (950: οὐκ ἂν τάδ' ἔστη τῇδε μὴ θεῶν μέτα). Já no que respeita a Agamémnon, descuro uma série de lições, que funcionam como um espelho, talvez até um prenúncio de acontecimentos do futuro. Eis, pois, no seu destino, a transformação de amigos em inimigos; a desconsideração pelos seus feitos; a morte similar à de um animal; a desonra pela negação de rituais fúnebres.

Importa, com efeito, considerar o do reconhecimento que é exigido a Agamémnon em relação aos camaradas de armas, no final da guerra, um motivo afinal repetido. A bem julgar, tratava-se da abordagem da *time*, um motivo que percorreria transversalmente a *Iliada* e retorna na tragédia, não apenas considerando companheiros da mesma facção, como Ájax, mas também elementos da ala contrária.

Ora, um outro episódio – com notórias semelhanças com o que ocorreu em Áulide – no qual Ulisses se serve do patriotismo e de expedientes políticos para justificar um sacrifício, envolvendo também Agamémnon no processo, relaciona-se com a morte de Políxena. É precisamente com argumentos<sup>466</sup> de índole política e patriótica que o rei de Ítaca, no retrato de Eurípides, rebate (299-331) o ponto de vista legal, moral e social exposto por Hécuba para evitar o sacrifício (251-295)<sup>467</sup>. Ulisses tem controlo supremo sobre o voto (130-153) da assembleia popular e o facto de ela ter existido retira a legalidade absoluta do quesito de Aquiles, assim como o controle da situação por parte de Agamémnon. Aliás, nesse âmbito, Agamémnon é conotado como tendo uma voz dissidente do pedido de Aquiles e da posição de Ulisses, colocando o interesse pessoal, isto é, a relação com Cassandra acima da reverência e da *philia* a um camarada (125: τὸν Ἀχιλλεῖον τύμβον στεφανοῦν). Na realidade, ambas as posições encontravam debilidade, numa sociedade civilizada, onde o bem superior a ter em conta deveria ser a vida humana. Afinal, o que estava de facto em causa não era a *time*, conforme defendiam uns; nem o favorecimento de uma familiar de Cassandra, como pretendia Agamémnon; mas antes algo de maior – o sacrifício de

<sup>466</sup> Vd. Buxton 1983; Conacher, D. (1981), "Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama", *AJPh* 102: 3-25; Vellacott, P. (1975), *A Study of Euripides' Method and Meaning*, London/New York, Cambridge University Press.

<sup>467</sup> Vd. Meridor, R. (2000), "Creative Rhetoric in Euripides' *Troades*: Some Notes on Hecuba's Speech", *CQ* 50,1: 16-29.



uma vida humana. Embora não exista qualquer notação a respeito, certamente o Atrida aproveitava para, na sua oposição, concentrar o longo rol de dissídios que mantivera com o herói. Mas apesar de ocupar a hierarquia suprema, a vontade de Agamémnon seria ultrapassada por deliberação democrática de uma assembleia convocada por Ulisses, composta pelas tropas, ὄχλος πᾶς Ἀχαιικοῦ στρατοῦ, "todo o exército aqueu reunido" (219-220, 521. Cf. 107: Ἀχαιῶν πλήρει ξυνόδῳ). Mais não restou ao Atrida, do que garantir o respeito e a dignidade da jovem, aspecto em que foi obedecido. Eurípidēs deixava dessa forma clara a imensa dignidade de Políxena, que se impôs por si mesma à reverência de todos os que assistiram ao seu sacrifício, demonstrando, assim, algum controle sobre o contingente (*Hec.* 556: μέγιστον ἦν κράτος. Cf. 571-575)<sup>468</sup>. A cena do sacrifício mostra o seguinte: mais do que a obediência ao líder, o que o exército respeita e admira é a nobreza e o recato de Políxena. Fazia-se assim recair sobre Ulisses a responsabilidade última do sacrifício da jovem (218-228). Ademais, ao atender ao pedido de Aquiles, elevando-o a uma esfera de pertinência nacional, Ulisses coloca em causa a capacidade de comandante, ao mesmo tempo que põe em movimento um novo ciclo de crimes sanguinários, de que Agamémnon e Cassandra vão ser as primeiras vítimas.

### 5.3.2. O Tratamento dos Vencidos na Caracterização de Agamémnon

Diferentemente do espaço considerado na épica, a tragédia proporciona uma ocasião onde se reflecte sobre peripécias e episódios que exploram mais o carácter humano dos heróis, sem se empenhar especificamente em descrever em primeiro plano as suas façanhas bélicas. De facto, a *Iliada* havia consagrado um contexto mais viril, destacando a força, a coragem mas também a violência decorrente dos actos guerreiros, na obtenção da sua *time*. Cada guerreiro representa, no contexto da campanha, um valor, um conceito, uma *arete* – força e agilidade, inteligência, capacidade retórica, autoridade – e torna-se assim mais rígido, paradigmático e menos convincente na sua humanidade. A *Odisseia* por seu lado, fazendo jus ao

<sup>468</sup> Agamémnon, com a atitude de preservação da imagem de Políxena, atendia, tanto quanto lhe era possível sem enfrentar o exército, aos desejos de Hécuba. Mais ainda, virá a favorecer a ansia de vingança da cativa, por um lado, admitindo o castigo primitivo infligido por Hécuba a Polimestor, devido à morte traiçoeira de Polidoro. Por outro lado, punia o discurso de Polimestor com uma segunda pena. Estipulava, então, a obrigatoriedade do silêncio (vd. E. *Hec.* 1283: οὐκ ἐφέξετε στόμα, "não o deixem falar!") e a determinação do afastamento (E. *Hec.* 1285: νήσων ἐρήμων [...] ἐκβαλεῖτέ, "deixem-no numa ilha deserta") daquele que se afirmava ter sido seu aliado - E. *Hec.* 1175-1177.

espaço que distancia<sup>469</sup> ambos os poemas, apresenta (*vide supra*) uma versão mais humanizada dos heróis e, em particular, do homem que detém maior destaque no poema. Deve, no entanto, realçar-se que o género trágico, ainda assim, continuou, à sua maneira, a aproveitar e a dar continuidade a cenários guerreiros que se encontravam desenvolvidos com grande realce na épica, não apenas no tocante à *Iliada*, mas ao *Ciclo Épico* em geral. É o caso de *Persas*, de Ésquilo, mas também o de Sófocles, ao concentrar a sua atenção em heróis bélicos como Ájax e Filoctetes; ou ainda de tragédias perdidas como o *Filoctetes* de Eurípides<sup>470</sup>. Não obstante, o teor das peças, a utilização que fazem desses *topoi* é distinta e marca a dissemelhança entre os estilos épico e trágico e o contexto social e político em que se desenvolveram.

Além dos valores guerreiros experimentados em plena batalha, numa linha semelhante à da épica, a tragédia passou a valorizar também a convivência dos vencedores com o espólio de guerra composto por cativas, sobre as quais se centra o lado mais doloroso da refrega: mortos os heróis, a quem é mesmo assim reconhecida a glória, sobram vítimas inocentes e indefesas, sujeitas à pura humilhação do vencedor; daí o carácter mais humanizado da abordagem da luta, que perpassa em certos cenários dramáticos, mormente em alguns dramas euripidianos. Afinal, a lição com que o público é confrontado, na abordagem da disputa troiana em que Agamémnon participa com particular destaque e representatividade, ou não comandasse uma das facções envolvidas, consiste, em Ésquilo, na visualização do cumprimento de uma justiça superior; mas também dos reveses da fortuna (τύχη), sobretudo, embora não exclusivamente, na visão de Eurípides. De ambas as circunstâncias ninguém pode considerar-se liberto - concretamente da passagem da posição de vencedor e bem sucedido ao estado de vencido, cativo e servo. Deveria assim o conflito troiano constituir um *topos* que servisse ao público para ponderar acerca da condição humana, que, contrariamente aos deuses, vive dentro de limites apertados de conhecimento e tem uma existência pautada por sofrimentos (*Ag.* 177). Com efeito, até ao culminar da vida, a τύχη pode inverter um trajecto auspicioso,

<sup>469</sup> Vd., a título ilustrativo, Rutherford, R. (2001), "From the Iliad to the Odyssey", in Cairns, D. ed., *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford, Oxford University Press: 117-146; Shewan, A. (1913), "Does the Odyssey Imitate the Iliad?", *CQ* 7.4: 234-242; Bentley, R. (1892), *English Men of Letters*, London, Macmillan: esp. 148.

<sup>470</sup> A culpa de Agamémnon no tratamento dos seus companheiros, como Filoctetes, é também salientada por Apollod. *Epit.* 3.27, tratando de erradicar todas as circunstâncias retardatárias ou impeditivas de dar largas à sua ambição e alcançar o seu objectivo principal.

segundo reconhece o próprio Agamémnon (*Ag.* 928-929: ὀλβίσαι δὲ χρὴ | βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, "Apenas quando um homem chega ao fim da vida em prosperidade se pode considerar feliz"), reflectindo um teor de pensamento constante no século V a.C.<sup>471</sup>. Importa, pois, saber gerir os comportamentos em ambas as posições, tanto de vencido, como de vencedor, não abusando despoticamente do poder e da autoridade. O conflito troiano pode, por conseguinte, constituir um paradigma neste sentido, ao contemplar a conversão de um estado próspero num conjunto de destroços e de um povo livre numa simples memória. Além disso, a guerra de Tróia simboliza um cenário familiar e pertinente para um público habituado aos diversos conflitos bélicos que marcaram o século V a.C. Aproveitando o *topos* épico, e levando o público ateniense a aplicar, *mutatis mutandis*, as lições apresentadas em cena às situações concretas da realidade contemporânea<sup>472</sup>, a tragédia apresenta casos a ter em conta, no respeitante ao relacionamento entre as duas situações.

Sobre os vencedores em Tróia, Ésquilo sublinha, através das palavras de Clitemnestra, o receio dos excessos que poderiam ser cometidos pelas forças de Agamémnon. Nesse retrato imaginado do Atrida, como um combatente bárbaro na sua intemperança destrutiva, sanguinária e destituída de qualquer consciência dos limites, emerge o paradigma das tropas gregas vencedoras que coroadam a vitória com um extermínio total (*Ag.* 535, πανώλεθρον). Clitemnestra antevê uma destruição radical e uma chacina generalizada (320-350), que não respeita sequer os templos (338-350) e por isso atrai futuros males, previsão que o Arauto viria a confirmar (522-532). A percepção de Clitemnestra reflectiu, não apenas um entendimento épico do modo de agir de um guerreiro, mas, acima de tudo, o conhecimento do carácter

<sup>471</sup> No mesmo sentido, Agamémnon afirma em *E. IA* 161-163: θνητῶν δ' ὀλβιος ἐς τέλος οὐδεὶς | οὐδ' εὐδαιμόνων: | οὐπῶ γὰρ ἔφυ τις ἄλυπος, "Nenhum mortal é próspero ou feliz até ao fim, pois nunca ninguém nasceu para uma vida sem sofrimento". Cf. *Hdt.* 1.32: πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε, "É que o deus já subverteu muitos a quem havia mostrado a felicidade"; com alusão à inveja dos deuses, φθόνος θεῶν, 7.46: δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῷ εὐρίσκειται ἑὸν, "é que o deus, depois de nos ter dado a provar o doce da vida, nisso mesmo manifesta a sua inveja"; *S. OT* 1528-1530: ὥστε θνητὸν ὄντα κείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν | ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδὲν ὀλβίζειν, πρὶν ἂν | τέρμα τοῦ βίου περάσημι δὲν ἀλγυνὸν παθῶν, "Assim, enquanto os nossos olhos aguardam por ver o dia final, não devemos apelidar nenhum mortal de feliz, até que ele tenha ultrapassado a fronteira da vida livre de sofrimento").

<sup>472</sup> Um contexto bem presente, que podia reflectir a situação neste tipo de tragédia de pós-guerra, é a Guerra do Peloponeso. O caso de Mitilene, tal como Tucídides o retrata (3.36.2), aproxima-se pelo sentido da dramaturgia euripídiana; o castigo que Atenas destinou ao que considerou traição de Mitilene correspondeu também à morte dos resistentes e à redução das mulheres e crianças à condição de cativas (παῖδας δὲ καὶ γυναῖκας ἀνδραποδίσαι, "tornar escravos crianças e mulheres"). Eurípides dá voz à facção ateniense contrária à guerra (*E. Tr.* 400: φεύγειν μὲν οὖν χρὴ πόλεμον ὅστις εὖ φρονεῖ), perante as suas consequências nefastas. Vd. Dué 2006.

imoderado e insolente do seu esposo, que, por certo, não seria módico na devastação, mas levá-la-ia a proporções extremas e desnecessárias para satisfazer uma ambição desmedida (320-329). Encontravam-se, pois, delineados os contornos para a paga de tamanha irreverência.

No tocante ao relacionamento mantido com as cativas, importará distinguir em Agamémnon, antes de mais, o causador de sofrimentos múltiplos, ao desintegrar famílias, privando-as dos elementos masculinos (326-329). O recurso a um processo comparativo permite salientar a relevância de valores essenciais, num enquadramento de ‘humanidade’, mais do que de ‘cultura’ ou ‘civilização’; assim a atitude de gregos e troianos, na recepção e tratamento dos inimigos, é de facto distinta. Convém, a título ilustrativo, ponderar, em tempo de combate, sobre uma questão transversal, ainda que com diferente aproveitamento na tragédia: a atitude hubristica, desrespeitosa e cruel em extremo dos gregos na posição de vencedores. Ao invés, na facção troiana acentua-se o cumprimento dos deveres de hospitalidade; vai neste sentido o comportamento de Hécuba, no drama euripídiano, perante Ulisses, que apelida de ingrato (*Hec.*254: ἀχάριστον), face à ocasião em que o tivera em seu poder (249: δοῦλος ὦν ἐμὸς τότε;) em Tróia, como inimigo infiltrado, e lhe salvara a vida. Invertida a situação, o filho de Laertes não deixava de reclamar o sacrifício de Polixena para Aquiles; o que vem identificar, como típica da sociedade democrática, uma polémica entre valores – *xenia* e *philia*; a supremacia, para o contingente grego, dos valores da *time* dos heróis, coroada com os devidos prémios de guerra, face aos deveres de retribuição da hospitalidade, deixa dúvidas, à luz de uma nova ética segundo a qual a vida humana constitui um valor supremo. Em suma, os gregos revelam-se sempre mais atrozes e desprecavidos perante a punição da insolência, se comparados com os troianos em posição similar.

A relação estabelecida com as cativas de guerra faz parte de um processo de humanização do herói: à medida que a tragédia se vai desenvolvendo, o guerreiro aprofunda a sua componente humana, no papel do combatente de regresso a uma sociedade em paz onde se tem de reintegrar e introduzir a escrava atribuída. É neste percurso que se focaliza a perspectiva euripídiana, em *Hécuba* e *Troianas*. Os lamentos das cativas são expostos em cenários de prevalência masculina, dando voz, quer em conjunto coral, quer personalizada, a figuras que estariam de outra forma votadas ao silêncio, por serem mulheres, de condição social reduzida e estrangeiras.

O sofrimento das escravas troianas exprime-se cenicamente pela prostração<sup>473</sup>, colectiva, no caso dos coros de *Hec.* e *Tr.*, e individual, de figuras como Hécuba - a antiga rainha (cf. a passagem da condição de soberana a escrava, *Tr.* 100, 140), figura simbólica e dominante, qual 'mãe-ave' (*Tr.* 146-147: ἄνα, δῦσδαιμον, πεδόθεν κεφαλῇ) - e as mulheres mais próximas da sua família: Cassandra, Políxena e Andrómaca. A ligação de Agamémnon com essas servas tem, na *Hécuba*, um carácter mais humanizado. Apesar de vencedor, o Atrida tem de ouvir súplicas, usar de tolerância, estabelecer compromissos e até entrar em diálogo com as cativas que acompanham o contingente. Afinal, as mulheres subjugadas representam, à sua maneira, as consequências da destruição que a vitória grega originara: as donzelas sem esposo, como Políxena e a vidente Cassandra; as viúvas, dignas mulheres de família, como a já velha Hécuba e Andrómaca, acumulando o papel das mães que haviam perdido os filhos. Nestes últimos casos, os assassinatos, tanto de Astíanax<sup>474</sup>, o filho de Heitor (*Tr.* 1117-1122), como de Polidoro (*Hec.* 681-683), o mais novo descendente de Príamo, configuram crimes com pendor político, já que ambos representam a herança do trono de Tróia e a única esperança de futuro para uma cidade destruída. Esse comportamento revela uma atitude consistente do Atrida no que respeita ao tratamento dispensado, tanto para com os descendentes gregos, como bárbaros/troianos, configurando o retrato de um genocida. Na realidade, em nome de valores materialistas, que caracterizam o seu carácter ambicioso, aos quais confere um maior apreço, desconsidera a continuidade da espécie e das *poleis* a que pertencem, conseguida através da preservação das gerações mais novas, que acabam por ser vítimas de um mesmo conflito.

O estatuto destas mulheres e o paradigma que representam não mereceu o respeito do vencedor, a ponto de impedir a sua distribuição pelos guerreiros, conforme tem ocasião de informar Taltíbio (*Tr.* 40-277)<sup>475</sup>. Apesar de destroçada pela imolação de Políxena que se avizinhava, a atribuição que parece afectar mais a rainha de Tróia é a

<sup>473</sup> Avalie-se, a título de exemplo, a antiga rainha troiana, uma vez consciente da mudança da sua sorte, em ambas as tragédias, nas quais a sua figura participa na dramaturgia euripídiana (*Hec.* 658: ἡ παναθλία; *Tr.* 101); ainda que assolada por um choro exponencial visível em *Tr.* 38: δάκρυα χέουσσαν πολλὰ, mas, não obstante, esforçando-se por manter dignidade (*Tr.* 98: ἄνα, δῦσδαιμον, πεδόθεν κεφαλῇ; "Levanta a cabeça do chão, infeliz").

<sup>474</sup> Vd. Dyson, M., Lee, K. (2000), "The Funeral of Astyanax in Euripides' *Troades*", *JHS* 120: 17-33.

<sup>475</sup> O mensageiro Taltíbio, na sua simplicidade, espelha o sentimento e o humanismo que se espera obter, sem resultado visível, da parte dos chefes militares. Vd. Gilmartin, K. (1970), "Talthybius in the Trojan Women," *AJPh* 91: 213-222; Dyson, M., Lee, K. (2000), "Talthybius in Euripides' *Troades*", *GRBS* 41.2: 141-174.

de Cassandra, cedida a Agamémnon. No que respeita a esta última, a servidão não torna a jovem princesa<sup>476</sup> absolutamente submissa. Mesmo sabendo-se fisicamente derrotada, Cassandra considera-se vitoriosa (353: ἐμὸν νικηφόρον), logo mistura ao seu delírio a alegria (354). Na generalidade, embora reduzidas a uma posição servil, as cativas têm um estatuto nobre; delas se pode esperar, quando atingidas pelo infortúnio, diversas reacções, tais como dignidade, sedução, argúcia e desejo de vingança. Este é o sentimento que anima Cassandra, no caso de *Tr.*<sup>477</sup> No contexto dessa tragédia, a indiferença que o Atrida manifesta perante as cativas leva-as a desenvolver e a apurar o anseio de vingança, que acabará por conduzir Agamémnon até à morte. É nesse sentido que Cassandra aproveita o que percepção como uma fragilidade do comandante grego - o facto de ter sido especialmente escolhida pelo Atrida (24, 358), que a havia seleccionado por 'amor' (*Tr.* 255: ἔρωσ ἐτόξευσ' αὐτὸν ἐνθέου κόρης, "O dardo do amor atingiu o seu coração, pela jovem possessa". Cf. 414-415), com vista a um enlace, ainda que adúltero (319: ἐπὶ γάμοις ἐμοῖς, 363: οὔμοι γάμοι). Essa fraqueza sensual de Agamémnon conduziria à sua perdição, permitindo à cativa assumir uma vingança familiar (359-360: κτενῶ γὰρ αὐτόν, κἀντιπορθήσω δόμους | ποινὰς ἀδελφῶν καὶ πατρὸς λαβοῦσ' ἐμοῦ..., "pois eu matá-lo-ei e porei a sua casa a perder, para vingar a morte dos meus irmãos e do meu pai"). Cassandra propõe-se, assim, obter uma vitória *post mortem* (460-461: ἦξω δ' ἐς νεκροὺς νικηφόρος | καὶ δόμους πέρσας' Ἀτρειδῶν, ὧν ἀπωλόμεσθ' ὕπο, "a vitória deve coroar a minha chegada entre os mortos, quando tiver destruído a casa dos nossos destruidores, os Atridas"). Simultaneamente, associa-lhe uma causa pessoal e social (405: καὶ σοὶ γάμοισι τοῖς ἐμοῖς διαφθερῶ, "e o meu casamento vai destruir aqueles que eu mais abomino"); representa, por um lado, o colectivo troiano, propondo-se vingar, no inimigo grego retratado no Atrida, os compatriotas mortos em combate, cuja glória jamais se esquecerá (389-399, 365, πόλιν δειῖξω μακαριωτέραν), assim como a morte dos seus familiares. Fazia também desagrar

<sup>476</sup> Amante de Apolo, vítima de Ájax (vd. Apollod. *Epit.* 5.22. Cf. Posídon in E. *Tr.* 70) e concubina de Agamémnon, a profetisa (vd. inspiração divina, E. *IA* 760-761: ὅταν θεοῦ | μαντόσυνοι πνεύσωσ' ἀνάγκαι, "sempre que as profecias inevitáveis do deus a inspiram") amaldiçoada é objecto de tratamento entre os líricos (e.g. Estesícoro; Píndaro; Baquírides). Vd. Davreux, J. (1942), *La Légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*, Paris, Droz; Neblung, D. (1997), *Die Gestalt der Cassandra in der antiken Literatur*, Stuttgart/Leipzig, B.G. Teubner; Lanza, D. (1988), "Les temps de l'émotion tragique. Malaise et soulagement", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 3.1: 15-39.

<sup>477</sup> Vd. Papadopoulou, T. (2000), "Cassandra's Radiant Vigour and the Ironic Optimism of Euripides' *Troades*", *Mnemosyne* 53.5: 513-527.

os helenos (376-382), que haviam padecido em terra estrangeira (378: ἐν ξένη δὲ γῇ), privados de honras fúnebres (377-378: οὐ δάμαρτος [...] συνεστάλησαν, 381-382: οὐδὲ [...] δωρήσεται) e as consequências domésticas advenientes (χῆραι, 'viúvas'; ἄπαιδες, 'pais sem filhos'; 377: οὐ παῖδας εἶδον, 'sem ver os filhos'). Ciente da sua morte, enfrenta-a, então, altruisticamente, não a entendendo como causa de vergonha (οὐκ αἰσχρὸς), nem merecedora de pena (403: οὐ οἰκτίρειν), mas como mostra de dignidade e de abnegação.

Hécuba mantém, na desgraça conservada pela tradição e recuperada na cena que protagoniza em *Hec.*, a atitude de uma soberana, representativa e protectora do contingente de mulheres, anteriormente suas subalternas, depois suas companheiras de cativeiro (98-99, 881). Ainda assim, perante Hécuba e as cativas<sup>478</sup> troianas, já no regresso a terras helénicas, Eurípides imagina um Atrida mais próximo, a agir *propria persona*, com alguma piedade (δι' οἴκτου) e respeito pelo atendimento de hóspedes e suplicantes. Apesar de ostentar algum poder, que lhe permitia, pelo menos teoricamente, dispor do espólio a seu bel-prazer (754-755: τί χρῆμα μαστεύουσα; μῶν ἐλεύθερον | αἰῶνα θέσθαι; ῥάδιον γάρ ἐστὶ σοι, "Qual é o teu desejo? Ser libertada? Isso consegue-se facilmente"), o seu auxílio não primará por actos<sup>479</sup>, mas antes pela permissividade. Em termos práticos, seria Hécuba, uma cativa bárbara, substituindo-se ao Atrida, que havia de zelar, para bem individual e colectivo (ἐκάστῳ καὶ πόλει), por que se fizesse justiça, face aos filhos Polidoro e Políxena<sup>480</sup>. Neste cenário, Agamémnon assume perante Hécuba uma condição dupla. Por um lado, corresponde à versão do Atrida de *Tr.*, onde interviera<sup>481</sup> na destruição da cidade da nobre anciã e na morte do seu marido e filhos (*Tr.* 14), beneficiando da ruína determinada por Palas (*Tr.* 45-46: μὴ διώλεσεν | Παλλὰς); por outro, possui um carácter mais acessível e solidário com o destino das vencidas. Nesse cenário, a antiga rainha requer a intervenção de Agamémnon na qualidade de

<sup>478</sup> A diferença entre vencedores e derrotados, livres e cativos parece estreitar-se na cena trágica, tendente para uma conotação de perda. É exemplo a existência de um paralelismo entre os destinos de vencedores e vencidos, já que, mesmo de condição livre, todo o homem é como escravo do seu materialismo (E. *Hec.* 864-865): οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος; | ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ τύχης, "Não existe, no mundo, um único homem livre, pois é escravo, ou de dinheiro, ou de fortuna".

<sup>479</sup> A retaliação de Hécuba pretende, da parte de Agamémnon, não apenas palavras (E. *Hec.* 888: τόνδε μὲν μέθεξ λόγον, "põe fim à nossa conversa").

<sup>480</sup> Cf. Polimestor, em 5.5.

<sup>481</sup> Ainda assim, o coro de cativas, em *Tr.*, considera Agamémnon apenas como mais um elemento interveniente na destruição troiana, atribuindo a causa do seu infortúnio especificamente a Menelau, devido a Helena (*Tr.* 210-213).

salvador e adopta uma atitude suplicante (ἰκέτις γονάτων, *Hec.*145). Depois da experiência frustrada com Ulisses, de quem não conseguira, pelos argumentos, arrancar a salvação de Políxena, Hécuba, agora senhora de uma retórica sofisticada, estrutura sagazmente o seu dialogismo com o Atrida; recorre a uma *captatio benevolentiae* (*Hec.* 841: ὦ δέσποτ', ὦ μέγιστον Ἑλλήσιν φάος, "Ó senhor, ó luz maior da Hélade") e a um discurso sentencioso, que procura evidenciar o Atrida não apenas como um líder, mas também como um justiceiro (844: ἀνδρὸς τῇ δίκῃ). Para tanto, apresenta uma degradação limite, afirmando-se como uma derrotada (843: εἰ καὶ μηδὲν ἔστιν), o que certamente agradaria ao *ego* de Agamémnon. Esgotados, sem resultado, os argumentos de justiça, não hesita em recorrer aos laços afectivos do Atrida com Cassandra (κηδεστής). Afinal, fora ele o responsável pela perda de virgindade da jovem profetisa até então impoluta (828-832). O relacionamento com as cativas cria assim hesitações e novos dilemas a Agamémnon, entre favorecer as súplicas de uma serva ou privilegiar alianças bélicas ainda que injustas, e ter de explicar os seus motivos perante as tropas. É que qualquer divergência do Atrida, no respeitante ao sacrifício de Políxena ou à punição do homicida de Polidoro, poderia ser julgada como favorecimento do seu interesse pessoal, isto é, a relação com Cassandra (*Hec.* 854-856: εἴ πως φανείη γ' ὥστε σοί τ' ἔχειν καλῶς, | στρατῷ τε μὴ δόξαιμι Κασάνδρας χάριν | Θρήκης ἄνακτι τόνδε βουλευῶσαι φόνον, "se eu pudesse encontrar alguma maneira de ajudar-te, sem parecer perante o exército ter conspirado a morte do rei trácio pelo bem de Cassandra"). Com efeito, Agamémnon, na *Hec.*, não encara a cativa que escolhera como um mero objecto, ganho pelos seus feitos, a que podia dar um uso meramente sexual. Existe alguma simpatia pela jovem, que o Atrida pretende salvaguardar. Estes são os novos motivos, do foro pessoal, com que a tragédia de Eurípides enriquece o comandante dos gregos em Tróia.

#### 5.4. *Agamémnon, o homem público na esfera doméstica: de Ifigénia a Cassandra*

Duas figuras femininas que marcam, de facto, uma evidente continuidade na transição diacrónica de Agamémnon, uma no antes e a outra no pós-guerra, são, respectivamente, Ifigénia e Cassandra. Como jovens representantes de uma nova geração e de um futuro para a casa real a que pertencem, existe entre elas um claro paralelismo. Ifigénia, princesa argiva, suscita, além de uma questão de âmbito familiar - o relacionamento conjugal e paternal do Atrida - uma tensão de natureza



política. A imolação de que é protagonista efectua uma ligação, quer com o foro matrimonial de Agamémnon, pela reacção de Clitemnestra ao sacrifício de uma filha, quer com o *topos* da partida para a guerra e das condições de sucesso que são colocadas ao chefe da expedição. Inicia-se, assim, com Ifigénia, um ciclo que finaliza com o *nostos* à Grécia, salientando-se, nessa altura, a participação de Cassandra, uma das filhas do par real de Tróia, o troféu palpável que Agamémnon traz consigo como penhor da vitória conseguida. Na generalidade, o destino de ambas dá prova de que o afecto ou a simpatia humana não são relevantes nas prioridades do Atrida. De facto, por um misto de ambição pessoal e debilidade perante o vasto contingente militar, Agamémnon assume uma atitude eminentemente política; valoriza o poder sobre quaisquer outros aspectos e (ou) sentimentos privados, o que havia de contribuir para um desfecho nefasto da sua experiência de vida.

Quanto a Agamémnon como pai, a tragédia disponibiliza informação mais alargada a propósito de Ifigénia, ficando as impressões que podem retirar-se a respeito da relação afectiva com os restantes filhos adiadas para o contexto da vingança que empreendem após a sua morte. Convém, portanto, salientar os diferentes aspectos interpretativos a que deu lugar o vínculo paterno e a imolação dessa filha primogénita. Com efeito, nas peças de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, a figura de Ifigénia constitui o pesado ónus a pagar para proporcionar a partida para Tróia<sup>482</sup>. Tamanha exigência é imposta ora por agentes divinos, ora humanos, apresentando reutilizações sucessivas dos elementos invocados. Nas peças mais antigas, a proveniência do requisito inscreve-se sobretudo no destino ou na esfera divina, ao passo que as mais recentes centram a atenção, embora não de forma exclusiva, num patamar mormente humano, facto este que acentua a questão de responsabilidade.

---

<sup>482</sup> O motivo do sacrifício de Ifigénia era tradicional e pré-existente à tragédia. Ainda que ausente da épica homérica, tem registos anteriores à dramaturgia; assim nos *Cypria* (Procl. *Chr.* 1 [*Cypr.* fr.1 ed. Evelyn-White]), alude-se à insolente caçada de Agamémnon e à substituição de Ifigénia por um animal. Embora sem o aproveitamento de todos os contornos, aspectos houve que foram reutilizados por Eurípides. Veja-se também, sem proveito para as cenas trágicas conhecidas, Paus. 1.43.1, referenciando que, por vontade de Ártemis, Ifigénia se tornara em Hécabe. Cf. Paus. 1.43.1. Vd. Kyriakou, P. (2006), *A commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*, Berlin, Walter de Gruyter: 20; Hulton, A. (1962), "Euripides and the Iphigeneia Legend", *Mnemosyne* 15: 364-368; Buxton 1988: 41-51; Kitto, H. (1956), *Form and Meaning in Drama*, London, Methuen & Co. Ltd.: 4; Kahil 1991: 183-196.

Os contornos do sacrifício apresentados por Ésquilo contemplam o dilema de Agamémnon<sup>483</sup>, mostrado em discurso indirecto (*Ag.* 205-213), como uma questão de obedecer ou não a uma demanda divina da parte de Ártemis. A mesma imposição repete-se na tragédia euripídiana de Áulide (*IA* 721: θύσας γε θύμαθ' ἃ ἐμὲ χρὴ θῦσαι θεοῖς, "ofereci o sacrifício que os deuses me requereram"; cf. 1570-1576)<sup>484</sup>, embora, nesta ocasião, Eurípides dilua a intervenção da deusa por entre argumentos de outro teor. Na *IT*, que alude ao mesmo motivo, os contornos da questão alteram-se - trata-se agora da falta de Agamémnon à promessa da oferenda da mais bela criatura 'da sua casa' (ἐν οἴκοις), nesse ano, juramento esse contraído ainda antes do nascimento de Ifigénia (20-23).

Por ser distinto o grau de intervenção divina, a utilização do motivo do sacrifício em ambos os tragediógrafos permite constatar diferentes tonalidades nas figuras de Agamémnon, o sacrificador, e da vítima, Ifigénia. Esta perspectiva retira o Atrida da esfera de uma possível vitimização face a uma 'necessidade' (ἀνάγκη) divina. Na cena esquiliana, a decisão do sacrifício daquela que reputava como a "glória da sua casa" (*Ag.* 208: δόμων ἄγαλμα) revela-se um falso dilema<sup>485</sup>, face a valores de maior monta para o comandante do exército, ambicioso, poderoso e de decisões unitárias, o que configura uma imagem desumanizada<sup>486</sup> de Agamémnon. Uma visão similar do motivo sacrificial enquanto mero expediente ou questão cultural surge na *IT* de Eurípides, com Ifigénia desta vez no papel de sacrificadora. Neste caso, é ela, *propria persona*, que verbaliza tamanha conclusão, conotando o argumento do requisito divino para justificar um sacrifício como algo totalmente despropositado (390-391: ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ: | οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν, "reportam à deusa o seu comportamento deplorável, julgo eu. Ora, eu acredito

<sup>483</sup> Cf. Edwards 1977: 17-38.

<sup>484</sup> Ifigénia funciona de oferenda propiciatória de pré-guerra (*IA* 1572-1573), já que Eurípides opta por omitir a referência tradicional a qualquer falta do Atrida (Cf. *Cypr.* fr. 1 Goold - Procl. *Chr.* 1: Ἀγαμέμνων ἐπὶ θήρας βαλὼν ἔλαφον, ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν, "Agamémnon, numa caçada, matou um cervo e gabou-se de ultrapassar mesmo Ártemis"). Assim, o pretensão requisito divino é apresentado sem explicação de maior.

<sup>485</sup> Em virtude do *topos* relacionado com a importância do *omen* das águias para a reacção irada de Ártemis, que evitava os ventos favoráveis para a partida da armada grega, vd. n.386. Cf. Liebmann, J. (1893), *Essays in ancient & modern literature*, Cape Town, Cape Times Printing Works: 4; Lloyd-Jones 1962: 187-199; Lawrence, S. (1976), "Artemis in the *Agamemnon*", *AJPh* 97: 97-110; Whallon 1961: 78-88; Pulquério, M. (1970), "O problema do sacrifício de Ifigénia no *Agamémnon* de Ésquilo", *Humanitas* 21-22: 365-377; Lloyd-Jones, H. (1983), "Artemis and Iphigeneia", *JHS* 103: 87-102.

<sup>486</sup> Ressalvem-se, ainda assim, embora possam entender-se como fruto de uma frustração inesperada face a um percurso já decidido, as lágrimas dos Atridas, perante a interpretação do *omen* por Calcas (*A. Ag.* 204: δάκρυ μὴ κατασχεῖν).

que nenhum deus é mau")<sup>487</sup>, utilizado pela raça humana para legitimar os seus instintos homicidas (cf. 389: ἀνθρωπόκτονοι).

Além da decisão, a execução do sacrifício reveste-se de um grande significado teatral e humano. O Agamémnon esquiliano revela-se, nesse contexto, uma figura dura e 'fria', indiferente ao apelo familiar, designadamente aos gritos de "pai" (*Ag.* 228: κληδόνας πατρώους. Cf. fr. 359 Radt: σύ τοί μ' ἔφυσας, σύ με καθαιρήσειν δοκεῖς, "tu, que me deste origem, agora parece que me vais destruir?") com que a vítima pretende demovê-lo<sup>488</sup>. Na tentativa de lhe conquistar a adesão, e de se proteger a si e às tropas, também alheias aos rogos da jovem e aos seus olhares suplicantes, o Atrida fez silenciar Ifigénia, com temor de que lançasse alguma impreciação (*Ag.* 242). Não existe, por conseguinte, qualquer outra referência a propósito do pai, proveniente da jovem amordaçada na iminência da imolação, que não parece sequer ter tido tempo para conhecer a causa da sua morte. Em circunstâncias diferentes encontram-se as Ifigénias euripidianas. A profetisa da Táuride alimenta ainda um grande ressentimento face a um pai<sup>489</sup>, que classifica como o seu assassino (*IT* 565: τάλαιν' ἐκείνη χῶ κτανὼν αὐτὴν πατήρ; cf. 368), completamente alheio aos seus rogos de suplicante, prostrada aos seus joelhos e tocando-lhe a face (361-364). Tomava por pretexto Helena (*IT* 8: ἔσφαξεν Ἑλένης οὐνεχ', ὡς δοκεῖ, πατήρ, "o meu pai, ao que parece, sacrificou-me por causa de Helena"), para alcançar um objectivo maior - conseguir uma grande vitória (*IT* 12), associando nesse desejo o auxílio a Menelau. Este retrato da filha configura Agamémnon como alguém totalmente destituído de afectos familiares.

O tratamento dilatado que Ifigénia merece a Eurípides na *IA* justifica um maior aprofundamento da sua personalidade. É polémico o que para alguns estudiosos representa duas etapas na atitude de Ifigénia; por um lado, conforme seria natural, ao saber das intenções do pai, decide-se pela súplica e pelo apelo à *philia* paterna (1211-1252). No seu discurso efectua um percurso temporal, alegando uma continuidade afectiva, desde o passado - de onde evoca memórias (1231-1232) -, ao futuro (uma recepção auspiciosa, na velhice - πρέσβυν; cf. 1229: φίλαισιν ὑποδοχαῖς δόμων).

<sup>487</sup> Cf. Porph. *Abst.* 2.20, 4.22, a propósito do tipo de sacrifícios que agradaria aos deuses.

<sup>488</sup> A propósito da análise do conceito de 'pena' quanto colocado a par do alcance de ambições pessoais, vide Sternberg, R. ed. (2005), *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>489</sup> Com o sentido de realçar a culpa do Atrida há uma insistência em estabelecer o laço de parentesco entre Ifigénia e Agamémnon, que detém um comportamento nada próprio de um pai (e.g. *IT* 800-801: ταῦτοῦ πατρὸς | Ἀγαμέμνονος γεγῶσα, "nascida do meu pai, Agamémnon"; 1114: παῖδ' Ἀγαμεμνονίαν, "filha de Agamémnon").

Para reforçar as suas palavras, a jovem serve-se de vários expedientes; associa-lhes elementos físicos e concretos, falhando, porém, nessa 'negociação', os aspectos que a ambição do pai buscava obter na empresa troiana. O afecto que Ifigénia se esforça por exprimir – contido no toque físico (γόνασιν, 'joelhos'; γένειον, 'queixo'), no choro (δάκρυα), no olhar (1237 βλέψον), e no beijo (φίλημα)<sup>490</sup>, ou na formalidade do pedido, com vista a desencadear lembranças afectivas – não resulta, porque não encontra eco na alma de Agamémnon. Como recurso extremo, tenta servir-se de Orestes, símbolo do futuro da *polis* que o Atrida iria abandonar pela guerra e que contribui, não com um discurso, em virtude da sua tenra idade (1245: σιωπῶν λίσσεται), mas com a sua presença e os seus choros infantis (465 ἀναβοήσεται), para reforçar os apelos da mãe e da irmã (1247: δύο φίλω). A esta Ifigénia fraca e súplice, para alguns inesperadamente, substitui-se uma outra: a que, assumindo como seus os argumentos que o pai descrevia para justificar a sua morte, adopta uma posição de inequívoca *philia* paterna (638: φιλοπάτωρ) e, com ela, a disposição voluntária para a morte. Dessa forma, revelando uma maior maturidade, desresponsabiliza o Atrida, optando por um sacrifício altruísta, que lhe garantia, de igual modo, a própria *arete* (cf. 1399). Ifigénia completa, assim, um trajecto de aprendizagem pelo sofrimento, desde a dor e a súplica (1211-1252) até assumir voluntariamente um acto de justiça profiláctica (1375, 1380, 1400, 1560). Conseguia unir, com a sua acção, elementos de esfera distinta. Por um lado, focava o pendor patriótico (1397: δίδωμι σῶμα τοῦμόν Ἑλλάδι, “ofereço o meu corpo à Hélade”; 1400: βαρβάρων δ’ Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκός, “A Hélade deve governar os bárbaros”; 1420: σῶσαί μ’ Ἑλλάδ’, “salvar a Hélade”), de cariz viril (cf. 1385-1386)<sup>491</sup>, como a versão feminina dos soldados

<sup>490</sup> O comportamento antipaternal do Atrida tenta evitar, tanto quanto possível, que o contacto físico estreite ainda mais os laços naturais que uniam o pai à vítima que se preparava para sacrificar (*IA* 678-679: χώρει δὲ μελάρων ἐντός - ὀφθῆναι κόραις | πικρὸν φίλημα δοῦσα δεξιάν τέ μοι, “Vai para dentro do palácio - é mau para as mulheres serem vistas -, depois de me teres dado a tua mão e um beijo”).

<sup>491</sup> Este é um tema caro a Eurípides, que o multiplica com Polixena (*Hec.* 346, 518-583), Alceste (*Alc. passim*), Macária (*Heracl.* 50sq.), Meneceu (*Ph.* 913). Vd. Moran, M. (1917), *The consolations of death in ancient Greek literature*, Washington, National Capital Press; Salomon, R. (1914), “Légende d'Iphigénie”, *CRAI* 58.6: 547-548; Bremmer, J. (1983), “Scapegoat Rituals in Ancient Greece,” *HSPH* 87: 299-320; Roussel 1922: 225-240; Schmitt, J. (1921), “Freiwilliger Opfertod bei Euripides”, *Religionsgeschichtliche Versuche und Borarbeiten* 17: 1-103; Rebuffat, R. (1972), “Le sacrifice du fils de Creon dans les Phéniciennes d'Euripide,” *REA* 74: 14-31; Zeitlin, F. (1966), “Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia*,” *TAPhA* 97: 645-653; Sansone 1975: 283-96; Girard, R. (1977), *Violence and the Sacred*, Baltimore, John Hopkins University Press; Vernant, J.-P., Rudhardt, J., Reverdin, O. et al. (1981), *Le Sacrifice dans l'Antiquité: huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt; Fontenoy, C. (1950), “Le sacrifice nuptial de Polyxena,” *AC* 19: 383-96; Foley, H. (1985), *Ritual irony: poetry and sacrifice in Euripides*, Ithaca, Cornell University Press; Silva, M. (1991), “Sacrifício voluntário. Teatralidade de um motivo euripídiano”, *Biblos* 67: 15-41.

dispostos a morrer pela Hélade, em Tróia (1389). Ao mesmo tempo, preservava a honra das mulheres da pátria, face a futuros actos de rapinagem (1168: Ἑλένην Μενέλεως ἵνα λάβῃ. Vd. *supra*, Ulisses, 1274-1275. Cf., num âmbito mais geral, a necessidade sentida pelos gregos em evitarem perder face aos bárbaros fr. 719 Kannicht: "Ἕλληνες ὄντες βαρβάροις δουλεύσομεν; "deveremos nós, gregos, ficar escravos de bárbaros?"), e atendia ao cumprimento da demanda divina, que constituiria uma insolência não acatar (1395: εἰ βεβούληται δὲ σῶμα τοῦμὸν Ἄρτεμις λαβεῖν). Esta resolução de Ifigénia resulta extremamente útil para Agamémnon que, entre fraqueza, hesitações e incapacidade de zelar pela integridade familiar, se mostra o oposto de uma filha forte, resoluta e com um sincero amor pelo pai (1552-1562).

Importa ainda analisar as repercussões que a indiferença revelada pelo Atrida no referente a todas as súplicas acarreta para o seu futuro, ou não se tratasse, desde logo, de uma impiedade para com Zeus *Xenios*, protector de hóspedes e suplicantes. Não apenas desconsidera os rogos da filha, mas também de todos os agentes que manifestam partilhar do sofrimento da jovem (cf. συμπάθεια), colocando-se ao lado da sua causa e até procurando evitar a concretização do sacrifício. Apesar de cada tragediógrafo ter explorado este aspecto à sua maneira, com um maior ou menor envolvimento de figuras distintas, o resultado obtido foi similar - a total falta de sucesso. Com efeito, várias são as figuras a considerar numa cena de sacrifício, para além do executor do acto e da vítima. É neste contexto que deve entender-se os rogos corais e até alusões que deixam antever futuros acontecimentos desagradáveis para o Atrida, conforme se denota em Ésquilo (e.g. *Ag.* 217, εἶ γὰρ εἴη, "que tudo seja pelo melhor"). É nessas meias palavras que se conta também a referência de Clitemnestra (346-347)<sup>492</sup>. Eurípides contempla, igualmente, rogos corais (e.g. *IA* 1209), mas alarga a acção em volta de Ifigénia com a intervenção de duas outras personagens: Clitemnestra e Aquiles, uma figura introduzida na cena dramática<sup>493</sup> pelo tragediógrafo como o pseudo-noivo no logro do Atrida. A primeira afigura-se como paradigma de uma mãe ferida, que Agamémnon colocou numa posição

<sup>492</sup> Vd. Pulquério, M. (1992), *Ésquilo. Oresteia*, Lisboa, Edições 70: 39, n.49.

<sup>493</sup> Cf. A introdução do motivo matrimonial em Daremberg, M., Saglio, E. (1877-1919), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Librairie Hachette et Cie.: 570, a propósito da sua origem pertencer aos *Cypriaca*. Por seu turno, autores como Rabinowitz 1993: 39, consideram a introdução do *topos* matrimonial por Eurípides. Cf. Foley 1985: esp. 65-105.

humilhante<sup>494</sup>, no contexto do dolo matrimonial de que Aquiles também fora alvo (*IA* 849: ἴσως ἐκερτόμησε κἀμὲ καὶ σέ τις). Assim, ressentidos, ambos parecem querer realçar a culpa de Agamémnon. Clitemnestra dirige-se primeiramente a Aquiles (900-916), que se demonstra 'politicamente correcto', ao recomendar a súplica de Clitemnestra ao esposo, ainda que esta estivesse ciente da pouca importância que a esfera familiar constituía para o Atrida (1014: ψυχρὰ μὲν ἐλπὶς, "esperança fria"). Na realidade, não é também uma verdadeira intenção de Aquiles evitar a prossecução de um sacrifício do qual dependia a ida para Tróia e a demonstração da sua *arete* (cf. *supra*). Sem nunca abdicar dos seus autênticos propósitos, nem da imagem cavaleiresca, o Pelida promete a salvação de Ifigénia primeiro a Clitemnestra (1360-1361, 1365) e depois à própria jovem (1425-1432), porém sem nunca efectuar nada de consistente para levar a cabo as suas juras. Em conclusão: Eurípides, na *IA*, recorre a um elemento da convenção teatral do sacrifício voluntário – a solidariedade dos familiares em volta da vítima – para pôr em relevo o cinismo e falsidade de uma mãe e de um noivo, que ambos, apesar do empenho aparente, nada fazem de concreto para salvar Ifigénia. Talvez porque à frente dos interesses da jovem estejam os seus próprios ressentimentos e objectivos.

Para completar o retrato de Agamémnon perante o mesmo *topos* do sacrifício da filha, nas várias tragédias, interessa, por um lado, assinalar que em nenhum dos casos impediu a concretização do acto que, na realidade, convinha aos seus maiores interesses. Não obstante, conscientemente, em Ésquilo, reconhecia tal feito como egocêntrico e injusto e, por conseguinte, temia consequências. Afinal, tratava-se da cegueira de um homem centrado em si mesmo e destinado a uma aprendizagem pelo sofrimento (*Ag.* 854: νίκη δ' ἐπέπερ ἔσπετ', ἐμπέδως μένοι, "que a vitória que até ao momento me contemplou, me siga até ao fim"). Por outro lado, importa avaliar o teor da sua frieza, na execução do feito. Assim, no drama esquiliano, apesar de, na recordação coral, se ter afirmado condoído pelo requisito divino, 'instrumentaliza' a jovem como uma qualquer outra vítima animal de imolação. É Agamémnon quem toma nas próprias mãos a execução do acto, depois de delegar em servos (ἄοζοι) o posicionar de Ifigénia como se de uma cabra (χίμαιρα) se tratasse. Porém, Ésquilo

<sup>494</sup> Aquiles e Clitemnestra estabelecem uma conversação repleta de *equivocos dramáticos* (cf. efeito de *qui pro quo*), a propósito do matrimónio que a filha de Leda julgava estar prestes a realizar-se (*E. IA* 819-854). Agamémnon ridiculariza e envergonha (848: αἰδοῦμαι), pelo dolo, a figura de Clitemnestra (847-848: μνηστεύω γάμους | οὐκ ὄντας, "deploro um casamento que não existe"), que, se torna também mentirosa (852 ψευδής).

reserva a tensão da peça para momentos ulteriores e foca-a noutro objectivo, já que o coro afirma não se lembrar dos instantes que se seguiram às súplicas da virgem e Clitemnestra tem, no que se refere ao desempenho do sacrifício, uma posição passiva, uma vez que Agamémnon avança para ele sem consultá-la. Dentro deste contexto, o sacrifício é tomado como um argumento para outro gesto central, a vingança da esposa sobre o marido e guerreiro.

Contrariamente, entre os Tauros, Ifigénia recorda o Atrida a efectuar pessoalmente a imolação, conjugando as suas incumbências de comandante-geral com o ofício de sacerdote (360: ἱερεὺς δ' ἦν ὁ γεννήσας πατήρ), o que denota o 'sangue frio' e o pendor genocida, quiçá uma herança genética proveniente de Atreu, que o acompanharia também em Tróia. É Ártemis que recebe o agradecimento de Ifigénia pela sua salvação das mãos homicidas do pai (1083: ἐκ πατροκτόνου χερὸς) que, apesar do seu poder, e da afectividade que lhe seria natural, se revelara incapaz de mantê-la viva, na sua pátria. Pelo contrário, segundo recorda a profetisa, não se absteve de lhe aplicar um golpe profundo com a espada (785: ὅζῃ φάσγανον βαλεῖν), ficando a salvação, e a sobrevivência entre bárbaros, a cargo de uma deusa.

No cenário euripidiano de Áulide, por seu turno, o carácter fraco e débil de Agamémnon atinge o seu extremo, já que se mostra incapaz de tomar energicamente posições em prole dos seus. Assim, por entre emoções (*IA* 1547-1550) e queixumes 'politicamente correctos', pois, se sinceros, um pai com tamanho poder poderia fazer alterar o curso dos eventos, deixa, no que concerne ao sacrifício, o golpe fatal a cargo do sacerdote Calcas (1565). Ocorre então o salvamento divino *in extremis*, pela substituição do corpo da jovem pelo de um animal<sup>495</sup>, dando lugar a um motivo que não encontrara expressão em Ésquilo, mas que Eurípides seguiu coerentemente na sua dramaturgia, inclusive em obras cronologicamente anteriores, como em *IT*.

No reverso do sacrifício de Ifigénia, posiciona-se a morte de Cassandra.

A Cassandra euripidiana surge como uma personagem interventiva, ainda que de um modo distinto da versão esquiliana. De facto, nada mais pode apreciar-se a seu

<sup>495</sup> No que se refere ao *topos* dos sacrifícios, o homem, sem o controle da tradição (νόμος) e da justiça (δίκη), apresenta-se como o mais despudorado (ἄνοσιώτατος) e o mais selvagem (ἄγριώτατος) dos animais, segundo Arist. *Pol.* 1253a. Na verdade, o instinto homicida é inteiramente humano, já que, uma vez tomada a decisão, os homens do cenário trágico não retrocedem do sacrifício, contrariamente aos deuses, que podem providenciar uma vítima simbólica de substituição, o que, no caso de Ifigénia, lhe salvou a vida, conforme retrata o drama euripidiano (e.g. *IA* 1581-1597). Vd. Sansone 1975: esp. 288-289; O'Connor-Visser, E. (1987), *Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides*, Amsterdam, Grüner; Strachan, J. (1976), "Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia Taurica*", *CPh* 71.2: 131-140; Burkert 1983.

respeito do que um rol de promessas feito à mãe no respeitante à sua acção futura, deixando antever a sua libertação vingativa, assim como dos heróis mortos na guerra (*Tr.* 359-360)<sup>496</sup>. Uma interferência já no *nostos* do Atrida, bem como uma intervenção mais alargada são conferidas à figura da jovem profetisa no *Agamémnon*, o que permite, desde logo, uma análise comparativa com a outra personagem que, na mesma obra, é objecto de imolação - a de Ifigénia. De facto, em ambos os casos assiste-se a uma relutância inicial perante uma morte anunciada – como reacção natural numa criatura jovem, no primeiro caso; como manifestação de força e autonomia, no segundo. O sacrifício, porém, é levado a cabo, apesar das súplicas tanto de Ifigénia (inicialmente verbais - *Ag.* 228: λιτὰς δὲ καὶ κληδόνας πατρώους, depois através da expressão corporal), como dos lamentos de Cassandra<sup>497</sup>, que se opõe e desafia (primeiro com o silêncio, depois com um discurso enigmático) a ordem de Clitemnestra para entrar no palácio (1035, 1055-1056, 1068, 1309-1310). Não obstante todas as diferenças que as afastam, há, ainda assim, múltiplos aspectos que as aproximam, como dois pólos no trajecto ambicioso do Atrida: a partida e a chegada de Tróia - Ifigénia uma filha, grega, sacrificada em território pátrio por instigação do progenitor, enquanto condição para a guerra; Cassandra uma bárbara, membro da realeza inimiga e prémio da mesma luta. Ademais, na perspectiva de Clitemnestra, ambas corporizam diferentes ofensas de que se sente vítima e outras tantas razões para a vingança que planeia contra o marido e rei: uma que atenta contra a sua condição de mãe, a outra de esposa. As duas figuras - Ifigénia e Cassandra – contribuem, por isso, para uma apreciação da responsabilidade do Atrida sob diferentes quadrantes. Ifigénia, imolada como uma 'cria', representa o preço requerido por Ártemis para assegurar a partida para Tróia. Ultrapassando as críticas corais (cf. 799-804), Agamémnon mostra autonomia nas decisões. Procura garantir a cumplicidade de Zeus, na guerra, que se comprova, na cena esquiliana, quando a divindade coloca a rede intransponível sobre Tróia (cf. 355-367), o que o tornava, segundo Agamémnon, um μεταίτιος (811). Porém, a sabedoria dos anciãos de Argos conseguia reunir todos os polos da questão, ao recordar três questões fundamentais (367-384): por um lado, o determinismo divino; por outro, o orgulho desmedido e excessivo - o que condenava o Atrida; por outro ainda, a impiedade de Páris ao haver

---

<sup>496</sup> Cf. a secção 5.3.2.

<sup>497</sup> Vd. Schein, S. (1982), "The Cassandra Scene in Aeschylus' *Agamemnon*", *G&R* 29.1: 11-16; Taplin, O. 1972: 57-97. Cf. Montiglio 2010: esp. 216-223.



derrubado o altar de *Dike*. Cumulativamente, a filha de Agamémnon ilustra o espírito genocida que dominava a casa dos Atridas, tanto no respeitante às ocorrências passadas, como também antecipando a atitude assumida em solo troiano. Cassandra, por sua vez, representa uma réplica de Ifigénia, ou seja, também uma 'cria', ainda que bárbara, imagem do último reduto de uma civilização arrasada e troféu obtido por Agamémnon a título de prémio da vitória. Umas vezes em estado lúcido, outras num estado de loucura profética (Ag. 1072-1330), faz alusão a aspectos que conduzem à morte do seu senhor, justificando a vingança. Realça, em particular, o carácter sanguinário de Agamémnon, tanto na sequência de uma propensão familiar, presente, em especial, na geração imediatamente anterior (1090-1092, 1095-1097, 1197); quer na sua acção extremada em Tróia (1167), que lhe vale o epíteto de "destruidor de Ílion" (1227: Ἰλίου τ' ἀνασπάτης). Mais do que vítima de uma herança familiar, Agamémnon funciona, nas mãos de Apolo, de instrumento de justiça: contra a traição de Cassandra (Λοξίου κότῳ Cf. 1208: ξυναινέσσα Λοξίαν ἐψεύσάμην, "Acedi a Lóxias, mas quebrei a minha palavra"); mas também como castigo por uma relação que é imposta à vidente por Agamémnon e que poderá considerar-se um acto de impiedade e de insolência, porquanto o Atrida estava a ocupar uma posição desejada por Apolo (1206). As profecias de Cassandra antevêem a vingança e explicitam o castigo pela culpa de Agamémnon. Logo Cassandra aproxima o seu óbito do que acaba com a vida do Atrida, o que significa que prevê para o comandante dos gregos uma morte bárbara. Assim, ironicamente, o assassinio de Cassandra permite a Clitemnestra a vingança pela morte de Ifigénia, ao privar o seu esposo de um bem, sem consultá-lo, em simetria com a atitude do rei, ao despojá-la da posse da sua filha, sem ouvir a sua posição.

### 5.5. *Agamémnon: análise de um fim anunciado*

A morte de Agamémnon na cena trágica surge retratada, em tempo real, por Ésquilo, na peça do mesmo nome, e aparece lembrada *a posteriori* em obras dos outros dramaturgos maiores. Neste último âmbito, há que atender à reminiscência do episódio essencialmente em intervenções corais e (ou) através dos parentes do Atrida, em particular de Clitemnestra, do seu primo Egisto, bem como dos seus filhos e vingadores. Tal facto, contudo, favorece recontos de alguma forma tendenciosos, ora favoráveis ao lado dos assassinos, ora convenientes à facção

defensora de Agamémnon. Se os primeiros valorizavam a justiça do acto, os segundos esforçam-se por apresentar uma imagem positiva do rei/pai/herói, assassinado de forma indigna. Numa apreciação geral, o líder grego assassinado surge como mais uma vítima no âmbito da acumulação de crimes familiares, numa sequência interminável, à luz das retaliações vingativas da justiça primitiva<sup>498</sup>; a que se vão somando motivos de natureza pessoal, que acrescentam à determinação do destino a vontade humana. Com efeito, o episódio não inicia essa tradição, nem a encerra, numa casa caracterizada por líderes perniciosos e traiçoeiros.

No panorama reportado por Ésquilo, como de resto ocorre em todos os tratamentos trágicos, trata-se de um homicídio e não de uma morte com honra, no espaço bélico, à semelhança do que acontecera com diversos heróis. Processa-se no âmbito doméstico, aquando do seu *nostos* - paradoxalmente, uma situação vitoriosa e feliz redonda na concretização de um *pathos*. O desfecho vai-se tornando de certa forma previsível, no desenvolvimento da peça, se considerado que o regresso ocorre numa atmosfera de notória tensão, no palácio, que influenciava a vida dos habitantes do reino de Agamémnon. Tal apreensão elabora-se sobre um terreno fértil em ambiguidades e até contradições, entre, por um lado, o júbilo do regresso, mas, por outro, receios aparentemente injustificados. Percorre vários níveis e figuras sociais, manifestando-se, desde logo, nas palavras do Vigia (36-39)<sup>499</sup>, marcado pelo medo e parco em comentários (36: τὰ δ' ἄλλα σιωῶ: "mas quanto ao resto, calo". Cf. Thgn. 815-816), deixando mesmo assim sugeridos traços perturbadores a respeito de Clitemnestra e a factos obscuros que as paredes do palácio encerram. Logo de seguida as considerações dos velhos do coro acentuam, com maior autoridade e conhecimento, de acordo com a idoneidade que lhes assistia, um passado anterior às incumbências do Vigia, especificando aspectos que não prenunciavam um futuro auspicioso para Agamémnon, no seu regresso. Relembra-se eventos que podem explicar os subentendidos nas afirmações enigmáticas do Vigia - a ambição dos Atridas, nos instantes que precederam a partida para Tróia; os vaticínios desfavoráveis de Calcas; o sacrifício de Ifigénia. Num desenrolar gradativo de argumentos premonitórios da fatalidade que haveria de abater-se sobre Agamémnon, a própria Clitemnestra destaca a seguir aspectos, como a ausência longa, e para todos penosa, dos combatentes e as perdas humanas que a contenda acarretou para as

---

<sup>498</sup> Vd. Goldhill 2004: esp. 26.

<sup>499</sup> Vd. Vaughn 1976: 335-338.

famílias gregas, não obstante o desfecho vitorioso, um panorama que é, entre outras informações, confirmado pelo Arauto (636-680). Por fim, já na presença de Agamémnon, são significativas as reprovações do Coro face a um líder, a respeito do qual relembra, de uma forma crítica, o preço que a partida para a guerra fez recair sobre todo o povo. O retorno do rei segue-se ao comentário coral a propósito de actos de *hybris* (Ag. 750-782), o que estabelece uma ligação com o comportamento do Atrida. Torna-se, por conseguinte, significativa a preocupação dos cortesãos em proporcionar uma recepção a Agamémnon com a medida exacta de congratulações - nem excessiva, nem parca; afinal distingue-o o estatuto social (783: βασιλεῦ), os feitos (783: Τροίης πολίπορθ') e igualmente o patronímico que poderia potenciar-lhe a tendência para comportamentos insolentes (784: Ἀτρεὺς γένεθλον). Não obstante, apesar de admitir haver inicialmente criticado o Atrida por ter avançado com a campanha troiana, tal não obstava a que o Coro o felicitasse pelo seu retorno (799-805).

O assassinato do Atrida vem encerrar um ciclo de faltas (ἁμαρτίαι) que havia acumulado<sup>500</sup>, por herança e pelo seu cunho pessoal, ao longo da existência, sem dar mostras de qualquer sentimento ou consideração relativamente aos sofrimentos e transtornos que a sua ausência e a dos companheiros de guerra tinham causado às famílias, no geral (algumas das quais desfeitas) e à sua, em particular. Inteiramente desprecaído, por ter acabado de deixar de forma vitoriosa o campo de batalha, o auto-enaltecimento de Agamémnon tolda-lhe a capacidade de distinguir, entre os elogios e louvores com que é recebido, o ser do parecer, um perigo para o qual advertem os anciãos<sup>501</sup> experientes do coro, de forma sentenciosa e com sentido pedagógico (789: πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι, "é que muitos mortais colocam o parecer antes do ser")<sup>502</sup>. Deve, neste sentido, avaliar-se um aspecto simbólico que

<sup>500</sup> A propósito da culpa de Agamémnon, vd. Gantz, T. (1982), "Inherited Guilt in Aeschylus", *CJ* 78: 1-23; Lloyd-Jones 1962: 187-199; Klein, M. (1963), "Some Reflections on the Oresteia", in Klein, M., *Envy and Gratitude and other Works*, 3, London, Virago, 275-299; Sewell-Rutter 2007; Haigh 1896: esp. 86-96. Note-se, na apreciação da análise do crime que vitima o Atrida, o 'complexo de Oresteia (Amor, Ódio e Tragédia)', identificado em Alford, C. (1990), "Melanie Klein and the 'Oresteia Complex': Love, Hate, and the Tragic Worldview", *Cultural Critique* 15: 167-189, que reporta a sua autoria a Klein.

<sup>501</sup> Vd. Harriott, R. (1982), "The Argive Elders, the Discerning Shepherd and the Fawning Dog", *CQ* 32.1: 9-17.

<sup>502</sup> Um pastor competente, como Agamémnon, à semelhança do que o coro reconhecia (795: προβατογνῶμων) recuperando a tradição da épica, deveria saber efectuar a distinção entre a verdade e a aparência, designadamente no regozijo de Clitemnestra. No seu todo, as palavras corais diluem as fronteiras entre a lembrança do passado (τότε) e o presente (νῦν), no sentido de auxiliar Agamémnon, estimulando uma aprendizagem que se impunha. Importava, pois, que soubesse discernir, sem engano (οὐκ λαθεῖν), entre os que se conservaram fiéis (δικαίως) e os que foram falsos, a começar pela

reflete tal dicotomia na abordagem da figura de Agamémnon - a sua envolvimento com duas tonalidades, negro e dourado, o mesmo equivale a dizer, sombras-trevas/vitória-vida/derrota-morte e luz, bem como as figuras e os momentos associados a tais binómios. De facto, assiste-se a um percurso ascendente de esclarecimento do 'ser' e do 'parecer', metaforicamente representado através da luminosidade e sombras<sup>503</sup>, no decurso da trilogia. Parte-se de uma situação com alguma ironia implícita: apesar da longa espera durante dias e noites mal dormidas, é na escuridão apenas iluminada pelo brilho das estrelas (4: ἄστρον νυκτέρων) que o Vigia avista a luz artificial<sup>504</sup> de um facho, que supostamente dava conta de uma situação de alegria (9. Cf. 489-492). O júbilo traduz a vitória do Atrida, representada no oximoro εὐαγγέλου φανέντος ὀρφναίου πυρός, "trazendo um propício brilho no fogo escuro" (21, 518-523, esp. 522-523: ἦκει γὰρ ὑμῖν φῶς ἐν εὐφρόνῃ φέρων | καὶ τοῖσδ' ἅπασι κοινὸν Ἀγαμέμνων ἄναξ, "é que ele chegou, trazendo luz a partir da escuridão, para ti e para todo este povo - o Rei Agamémnon!"), mas que vem a manifestar-se pesarosa e sombria. De facto, as palavras do Vigia contabilizam o tempo e deambulam entre dois tipos de luz: por um lado, pontos de brilho naturais, as estrelas, sobretudo as que representam picos de sofrimento, associadas ao Inverno e ao Verão (5-7), ou seja, a situações extremas potencialmente destrutivas, de tempestades e secura/fogo<sup>505</sup>, prenunciando uma visão inicial e imediatista<sup>506</sup>; outros vaticínios se virão a acrescentar no mesmo sentido, que Agamémnon não conseguiria paz, ordem e harmonia na casa de Atreu. Por outro lado, focava a sua atenção na

---

esposa. Agamémnon parece consciente dessa necessidade. Contudo, o seu egocentrismo transforma o assunto numa questão de inveja pelo sucesso (833: φίλον τὸν εὐτυχοῦντ' ἄνευ φθόνου σέβειν).

<sup>503</sup> Vd. Russo, N. (1974), *The Imagery of Light and Darkness in the Oresteia*, tese Dout., Ohio, Ohio State University.

<sup>504</sup> O fogo permite a delimitação entre a esfera humana e o plano divino. Por um lado, importa distinguir entre a luz genuína, facultada pelos deuses, e a luminosidade resultante do fogo criado pelos humanos. Vislumbra-se uma claridade durante a noite (282), que denuncia o regresso de Agamémnon, uma luz tênue e construída, nada similar à luz da manhã (265: ἔως γένοιτο μητρὸς, "a Aurora nascida da sua mãe Noite"). Por isso é diferente o alcance dessas duas luminosidades, a divina equivalendo a verdade absoluta, a humana a não mais do que um informação aparente. Além disso, Agamémnon associa-se a uma outra utilização do fogo, destrutiva e visível, relacionada ao negro do fumo que coroou a vitória sobre Tróia. Vd. Wiles, D. (1987), "Reading Greek performance", *GR* 34: 136-151; Tracy, S. (1986), "Darkness to Light: The Beacon Fire in the Agamemnon", *CQ* 36: 257-260; Moss, L. (1977), "Light and Darkness Imagery in Seneca and Aeschylus", *Athēna: syngamma periodikon tēs en Athēnais Epistēmōnikēs Hetaireias* 76: 267-278; Tarrant, D. (1960), "Greek Metaphors of Light", *CQ* 10: 181-187; Peradotto, J. (1964), "Some Patterns of Nature Imagery in the *Oresteia*", *AJPh* 85.4: 378-393.

<sup>505</sup> Existe uma conjugação de vocábulos relativos à luz e à boa-nova da chegada com o fogo (sinal de destruição), nos discursos do Vigia e de Clitemnestra: e.g. λαμπάς, λαμπρόφς, φῶς, πῦρ, φρυκτός e compostos; e a ambiguidade de Clitemnestra ao referir Hefesto: e.g. 301, 305, 308.

<sup>506</sup> Vd. Russo 1974: 9

claridade artificial e ilusória de uma tocha, que só depois de intervenção da justiça primitiva e sangrenta (cf. *Eu.* 980: μέλαν αἷμα, "sangue negro") executada pelas "escuras Erínias" (*Ag.* 462-466), e a absolvição final de Orestes conduzida por Apolo, passa de mera aparência a uma verdade genuína. Após um momento de júbilo inicial, apenas aparente, chegara para o Atrida a hora do volte-face da sua condição auspiciosa (περιπέτεια. Cf. *Arist. Po.* 1450a-1459b). O alívio e o regozijo pelo retorno do rei são genuínos, expressos pelo povo anónimo, representado em figuras como o Vigia e o Coro de anciãos (*Ag.* 270), reflectindo os que haviam ficado em solo grego; além do Arauto (32-33), simbolizando o conjunto de militares desconhecidos, que seguiram com a armada e então regressavam (539: χαίρω γε, "sou feliz"). Ainda assim, Ésquilo não é simples nem linear na exposição de sentimentos das figuras que coloca em cena. Com efeito, torna-se claro o esboço de uma balança cujos braços oscilantes entre os sofrimentos e as angústias da guerra e a felicidade do regresso, conforme realçam as personagens, se fixam no contentamento presente, embora o luto e as durezas passadas fiquem gravados em mente. Por seu lado, a alegria de Clitemnestra é também genuína (551-553), embora por motivos distintos - para ela, por fim, chegara o momento da vingança<sup>507</sup>. Não obstante os contornos da história seguidos em toda a tragédia e também por Ésquilo, que colocam os dois esposos em quadrantes opostos da acção, a filha de Leda mostra-se uma esposa com nítidos traços de paralelismo com o marido. Com efeito, trata-se, em ambos os casos, de figuras egocêntricas, nas quais não sobressaem traços de humanização; a ambição sem limites que os anima leva-os a empreender vinganças destrutivas e sanguinárias, em nome de um falso sentido de justiça - de um lado, os excessos de que Agamémnon se enaltecia de ter cometido em Tróia (827-828); do outro, Clitemnestra, que se vem a vangloriar, qual ave necrófaga (1472-1473: δίκαν | κόρακος), de ter aplicado, no assassinato do Atrida, dois golpes<sup>508</sup>, a que se seguiram

<sup>507</sup> Há, neste sentido, um paralelismo entre o contentamento sentido por Clitemnestra, pela aproximação do momento da retaliação e, noutra esfera, um paradigma comportamental manifestado na família do seu esposo, em particular, por Atreu, na sua alegria fingida salientada por Egisto (1592-1593: [Ἄτρεϋς] κρεουργὸν ἡμᾶρ εὐθύμῳς ἄγειν | δοκῶν, παρέσχε δαῖτα παιδείων κρεῶν, "[Atreu], pretendendo estar a celebrar alegremente um dia feliz, servindo carne, serviu ao pai, como repasto, um banquete com a carne dos próprios filhos").

<sup>508</sup> O relevo dado ao número 'dois', no texto, é associado a desgraças, nomeadamente quando surge a referência ao chicote de Ares como tendo duas pontas (642: διπλῇ μάστιγι): uma que destrói os bens privados e outra os colectivos. Por outro lado, a arma que vitimiza Cassandra é descrita pelo Coro (1518-1520) como tendo dois gumes, à semelhança do instrumento com que a profetisa previa a sua morte (1149: ἀμφήκει δοπί.). Clitemnestra, por fim, surge mencionada por Cassandra como uma leoa

outros tantos gemidos, e, não bastando, ainda um terceiro, já caído o rei (1384: *παῖω δέ νιν δῖς: κὰν δυοῖν οἰμωγμάτοι*, 1386: *τρίτην ἐπενδίδωμι*), exagerado, desnecessário, mas condizente com a ira que o esposo lhe suscitava.

A morte de Agamémnon exige uma avaliação das razões que motivaram os principais intervenientes no seu assassinato, a saber, Clitemnestra e Egisto, já que tamanha violência não foi gratuita. Os dois agentes actuavam por causas pessoais distintas, para lá de instrumentos de justiça punitiva. Por um critério de proximidade no convívio com Agamémnon e maior envolvimento no seu assassinato, convém começar pelos contornos da relação matrimonial do rei. Ora, relativamente a Clitemnestra, são três os principais aspectos que impulsionam a sua vingança, embora com importância distinta. A ordem pela qual devem ser enumerados não corresponde necessariamente à invocada pela rainha, que faz questão de reiterar a morte da filha como o argumento principal. Ainda assim, uma análise mais próxima destaca como principal motivo uma concorrência pelo poder, realçando uma vertente egoísta e fria de Clitemnestra. que, acima de tudo, pretende sobrepor-se ao esposo. O sacrifício havia sido perpetrado por Agamémnon antes da partida para Tróia e, como tal, a aplicação de um acto de justiça ficara latente durante a sua ausência; agora, no regresso, pressupunha-se iminente e com certeza aumentado por anos de ira e raiva de uma mãe privada da filha - assim justificava Clitemnestra o homicídio do esposo, para vingar o sacrifício de Ifigénia. Um outro móbil para o assassinato do rei surge de maneira visível no momento oposto, isto é, na altura do *nostos*: trata-se da humilhação imposta a Clitemnestra, obrigada a receber, no lar, uma concubina do marido. Considerando a estratégia de Ésquilo, que conjuga, no texto, todas as razões, não as listando ou abordando unilateralmente, importa distinguir e hierarquizar os motivos desencadeadores do golpe homicida de que o Atrida é alvo.

A Clitemnestra esquiliana surge, aquando da chegada do marido e tendo em mente o modo como este se processa, enquanto mulher<sup>509</sup>, manifestando particular

---

bípede (1258: *δίπους λέαινα*). E já em *Ch.* 1045, Clitemnestra e Egisto são comparados a duas serpentes (cf. *Ag.* 1233: *ἀμφίσβαινα*).

<sup>509</sup> Pulleyn, S. (1997), "Erotic undertones in the language of Clytemnestra", *CQ* 47: 560-565 faz uma interpretação peculiar ao estabelecer uma conexão entre determinados contextos em princípio absolutamente apartados entre si (morte-alimentação; alimentação-sexo, sexo-morte). Neste último plano, reconhece tonalidades sexuais na linguagem de Clitemnestra, a propósito da morte do Atrida seu esposo (cf. 1388 sq., 1444 sq.). Aliás, o autor reconhece, no assassinato, a estimulação sexual da homicida; compara o sangue jorrado pela vítima com uma ejaculação; identifica o derradeiro momento de vida da vítima com o clímax sexual e encontra paralelos entre elementos descritos no episódio, como a casa, na qual Agamémnon entra, com o órgão sexual feminino.

desenvoltura em utilizar a hipocrisia e um discurso ambivalente, recheado de sinais indicativos das suas verdadeiras intenções. À partida, ao tomar conhecimento do *nostos* do exército, assume, perante o povo de Argos, uma atitude de auto-vitimização, que tem muito de autêntico e representativo dos sofrimentos das mulheres argivas, provocados pela ausência demorada (e, em alguns casos, eterna) dos esposos. Alega, com razão, ter sofrido com rumores nefastos e infundados (874: τοιῶνδ' ἕκατι κληδόνων παλιγκότων), acentua a afeição pelo marido (856: τοὺς φιλόνορας), afecto que lhe parecia negligenciado e passava sem obter retribuição da outra parte. Admite o peso que constitui para uma mulher viver sem a presença do seu par (855-876). Estes dois factores condenam, de certa forma, a partida do esposo para Tróia<sup>510</sup> e justificam a introdução de uma figura masculina no lar, o mesmo equivale a dizer - o adultério (1435-1437). De igual modo, a filha de Leda dá indícios de que, no tempo em que Agamémnon se ocupava em vencer os troianos, se preparavam, na sua terra, conspirações (861-886). E não mentia na indicação que fornecia, de resto consentânea com a que o Coro já antecipara. Porém, incauto, Agamémnon não alcançava toda a verdade e muito menos desconfiava da esposa, tanto mais que, no regresso, esta o recebe com uma adulação extravagante, o que diminui a guarda do general e lhe estimula a soberba. Face à consorte, o rei demonstra-se totalmente desprecaído, frio, sem revelar qualquer afectividade, após a separação de uma década<sup>511</sup>; e imprudente na ponderação sobre palavras e atitudes passadas, para além de confiante em demasia numa mulher (considerando em particular a percepção muitas vezes misógina no contexto de época)<sup>512</sup>. Na realidade, estima encontrar a esposa que deixara anos antes, como administradora do seu lar (914: δωμάτων ἐμῶν φύλαξ; cf. 461-462)<sup>513</sup>, para retomar a vida no reino e em casa, no preciso ponto em que os deixara. Contudo, não manifesta qualquer

<sup>510</sup> Por ironia, Agamémnon, teoricamente, ausentara-se do lar para vingar uma falta similar à que sofreria - desrespeito pela hospitalidade e traição conjugal.

<sup>511</sup> Cf. Verrall 1889.

<sup>512</sup> Vd. A. fr. 94 Radt: οὔτοι γυναῖξι <...> κυδάζεσθαι. τί γάρ; "Não é bom ultrajar (ou ser ultrajado por) mulheres. Porquê?". Cf. *schol.* S. Aj. 722.

<sup>513</sup> De regresso a casa, Agamémnon comete a imprudência de não dispender tempo a descer da sua condição altaneira para mostrar cautela perante o sexo feminino - uma atitude misógina comum, embora não exclusiva, na Antiguidade e justificável desde os primórdios da Criação (vd. Capítulo 1); Eurípides veio a ser, na tragédia, o autor que melhor explicitou em cena essa misoginia tradicional: οὐ γάρ ποτ' ἄνδρα τὸν σοφὸν γυναικὶ χρή | δοῦναι χαλινούς οὐδ' ἄφέντ' ἔαν κρατεῖν | πιστὸν γὰρ οὐδὲν ἔστιν· εἰ δέ τις κυρεῖ | γυναικὸς ἐσθλῆς, εὐτυχεῖ κακὸν λαβὼν, "O homem sábio nunca facilita o governo da sua esposa, nem relaxa, deixando-a tomar controle, pois não há nada de confiável nela. Se alguém arranjar uma boa mulher, goza de boa sorte de uma má posse" (E. fr. 463 Kannicht. Cf. E. fr. 464 Kannicht: γαμεῖτε νῦν, γαμεῖτε, καὶ τα θνήσκετε | ἢ φαρμάκοισιν ἐκ γυναικὸς ἢ δόλοισι, "Casa, casa e depois morre, ou de veneno ou de uma artimanha da tua mulher").

reconhecimento ou gratidão pelo seu esforço. No regresso ao palácio, Agamémnon não se preocupa em inteirar-se de questões domésticas, mas continua a comportar-se como um comandante de tropas, na ocasião acrescido da altivez e arrogância de um vencedor. A este propósito, Ésquilo serve-se de um expediente concreto - o tapete de púrpura<sup>514</sup> -, para expor o Atrida a incorrer num acto de *hybris*, que reforça a descrição insolente acerca da ruína infligida a Tróia e serve o propósito de aguçar a tensão, realçando a fragilidade humana, mesmo para quem ocupa uma posição cimeira como Agamémnon. Na realidade, o comandante-supremo, na altura da dádiva que lhe é preparada, encontra-se perfeitamente consciente do modo como deveria regular as suas acções, em conformidade com a ética de um cidadão grego e no respeito dos limites impostos aos mortais (907-908). Reage, por isso, à proposta da esposa, e ao que lhe parece excesso de luxo (961-962), próprio de bárbaros (919, μηδὲ βαρβάρου) ou devido à divindade (925: λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ, "digo que não me reverencies como um deus, mas como um homem"), atraindo a inveja divina (947, μή τις [θεῶν] πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος, "que nenhum deles lance um olhar invejoso sobre mim") e o respectivo castigo. Por seu lado, Clitemnestra procura clarificar, sem margem para dúvida, o lado hubrístico do marido, incapaz de recusar a sedução das honras devidas ao vencedor, que o tapete representava<sup>515</sup>. Trata-se de um elemento cénico com efeitos de simbolismo e espectacularidade. A púrpura representa, no plano humano, o poder majestático,

<sup>514</sup> Vd. Nussbaum 2001: esp. 37; Goheen, R. (1955), "Aspects of Dramatic Symbolism: Three Studies in the *Oresteia*", *AJPh* 76.2: 113-137. A respeito da simbologia do acto vulgar que o pisar do tapete adquire, vd. Crane, G. (1993), "Politics of Consumption and Generosity in the Carpet Scene of the *Agamemnon*", *CPh* 88: 117-136; Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1972), *Mythe et tragédie en Grèce Ancienne*, Paris, François Maspero: esp. 40, 99-131. De notar Mcneil, B. (2005), "Bridal cloths, cover-ups, and *kharis*: the 'carpet scene' in Aeschylus' *Agamemnon*", *G&R* 52.1: 1-17, onde se expõe que a imagem da carpeta deve substituir-se pela de roupas, correspondentes ao traje de casamento, ou de colchas do leito nupcial, peças que, se oferecidas (cf. *kharis*) genuinamente poderiam significar, da parte de Clitemnestra, uma tentativa de preservar o seu casamento e a harmonia. Cf. Seaford, R. (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Clarendon Press; MacLachlan, B. (1993), *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton, Princeton University Press: esp. 124 sq., acerca do conceito de *kharis* na *Oresteia*. Vd. Cirlot, J. (1993), *A Dictionary of Symbols*, London, Routledge; Zeitlin 1965: 463-508; Burkert, W. (1966), "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *GRBS* 7: 87-121; Dover, K. (1977), *I tessuti rossi dell'Agamemnone*, Roma, Istituto Nazionale del Dramma Antico. Além do mais, as Fúrias estariam vestidas de vermelho, conforme atesta Bloom, H. ed. (2002), *Aeschylus: comprehensive research and study guide*, Santa Barbara, Infobase Publishing: 69, o que indicia a perseguição da justiça primitiva para o acto em causa. Similarmemente, veja-se a simbologia também da túnica de açafrão envergada por Cassandra (vd. Coro in 1121: κροκοβαφής. Cf. Sullivan, S. (1997a), *Aeschylus' Use of Psychological Terminology: Traditional and New*, Montreal/Kingston, McGill-Queens: 110), tal como Ifigénia (239). Vd. Houghton, H. (s.d.), "The Klytaimnestra of the *Agamemnon* of Aeschylus", *Euphrosyne*: 25-55 esp. 30), enquanto variação do retrato sanguíneo utilizada por Ésquilo.

<sup>515</sup> Cf. Lloyd, M. ed. (2007), *Aeschylus*, Oxford, Oxford University Press: esp. 259-260; Lattimore, R. (1964), *Story Patterns in Greek Tragedy*, London, The Athlone Press: esp. 39.



bárbaro e soberbo. Trata-se, pois, de uma homenagem apenas consentida e consagrada aos deuses. Em termos simbólicos, une-se à tonalidade do sangue já derramado e funciona como um prelúdio, antecipando o que se preparava para ser jorrado, uma vez que o tapete havia de conduzir o Atrida à morte, no interior do palácio. A imagética do sangue torna-se de facto constante e gradualmente com maior relevo e frequência na peça (153, 215, 803, 1019, 1038, 1094, 1460, 1533). O cenário arranjado por Clitemnestra funciona como uma armadilha, uma forma de demonstrar, aos homens e aos deuses, que o Atrida regressara do Oriente com atitudes típicas da luxúria, orgulho e vaidade de um soberano oriental, como Príamo (935: τί δ' ἄν δοκεῖ σοι Πρίαμος, εἰ τὰδ' ἦνυσεν; "O que julgas que Príamo teria feito, se tivesse conseguido o teu triunfo?"), que haveria de pretender instaurar no seu reino grego, já que aceita comportar-se da mesma forma que o Troiano, na sequência dos argumentos arrolados por Clitemnestra. Tratou-se de um momento em que a esposa colocou o marido à prova, permitindo-se até deixar antever as suas verdadeiras intenções, pois se o esposo assumira a conduta própria de um bárbaro, Clitemnestra haveria de proceder natural e consequentemente, como uma rainha bárbara, capaz de comportamentos violentos, como o que viria a executar de seguida sobre Agamémnon. E de facto, as hesitações do Atrida facilmente se dissolvem na esticomitia<sup>516</sup> que trava com a esposa, denunciando a sua culpa (cf. *aitia*). Esta primeira vitória de Clitemnestra, obtida não pela força (βία), mas pela argumentação (πειθώ)<sup>517</sup>, é prenúncio de um triunfo físico, para o qual contava com o apoio de Zeus *Teleios* (273-274; cf. 969-974<sup>518</sup>). Reflete que Agamémnon acaba por agir em conformidade com os seus efectivos desejos, julgando-se merecedor de uma recepção esplendorosa, não sendo necessário expor um rol de argumentos longo e demorado para demovê-lo de uma posição inicial (932), hipócrita<sup>519</sup>. As afirmações

<sup>516</sup> Vd. Meridor, R. (1987), "Aeschylus *Agamemnon* 944-57: Why Does Agamemnon Give In?", *CPh* 82: 38-43; Konishi, H. (1989), "Agamemnon's Reasons for Yielding", *AJPh* 110.2: 210-222; Gundert, H. (1960), "Die Stichomythie zwischen Agamemnon und Klytaimnestra", in Hommed, H. ed., *Wege zu Aischylos*, 2, Darmstadt, Wissenschaftliche 219-231; Simpson, M. (1971), "Why Does Agamemnon Yield?", *PP* 26: 94-101; Dawe, R. (1963), "Inconsistency of Plot and Character in Aeschylus", *PCPhS* 9: 21-62; Neitzel, H. (1977), "Die Stichomythie zwischen Klytaimnestra und Agamemnon", *RhM* 120: 193-208.

<sup>517</sup> Vd. Morrell, K. (1996), "The fabric of persuasion: Clytemnestra, Agamemnon and the sea of garments", *CQ* 92.2: 141-165.

<sup>518</sup> Vd. Salviat, F. (1964), "Les Théogamies attiques, Zeus Teleios et l'Agamemnon d'Eschyle", *BCH* 88.2: 647-654.

<sup>519</sup> A chegada do Atrida - desde o momento inicial das luzes, ao carro; ao descalçar das sandálias; ao dar entrada em casa; ao banho, rede, que o envolve como um véu - são uma sucessão de elementos invertidos de um casamento, cerimónia que, aliás, mantinha aspectos em comum com uma cerimónia

de Clitemnestra, entretanto, seguem num crescendo, no sentido de desfazer e clarificar os seus reais intentos na recepção de Agamémnon (1183: φρενώσω δ' οὐκέτ' ἐξ αἰνιγμάτων, "não irei falar-vos mais através de enigmas"; cf. 1372-1373), concretizando os piores receios do Coro de anciãos (975-978), cuja experiência o tornava ciente das consequências, considerando o percurso de ambos os cônjuges bem como o seu carácter.

Cassandra, um último reduto representativo da destruição troiana, conforme reconhece a própria concubina bárbara - δορίκτητον λέχος (1167, 1287-1288) – é testemunha do encontro. Agamémnon, na sua leviandade e inconsciência, quis introduzir esse prémio de guerra, recebido pela sua *time* (955: στρατοῦ δώρημ'), no *oikos*<sup>520</sup>, constituindo uma humilhação para a legítima esposa (950: πρευμενῶς). Com Cassandra é Tróia que presencia o momento da vingança das atrocidades de que fora vítima. Dotada de qualidades mânticas, a jovem possui a capacidade de ver para além da cena, de rememorar o passado e de antever o futuro. Pode, por isso, esclarecer e conjugar os vários aspectos que determinam a morte do seu senhor e lhe vaticinam o fim, na percepção coral "ímpio" (1493: ἀσεβεῖ ) e "indigno de um homem livre" (1494: ἀνελεύθερον. Cf. 1231-1232), aliás similar ao de uma cativa bárbara, como Cassandra (1446: κεῖται, φιλήτωρ τοῦδ', "jaz amorosamente ao seu lado")<sup>521</sup>. De facto, ironicamente, várias facetas aproximam Agamémnon e

---

fúnebre. Além do mais, a vulnerabilidade e a desonra da morte do Atrida no banho relacionam-se com a imagética da rede, um símbolo animal igualmente ligado ao enleio, ao dolo e à morte proveniente da teia de um aracnídeo. É enquanto corpo deitado numa teia de aranha tramada por Clitemnestra, que Agamémnon surge retratado (1492: κεῖσαι δ' ἀράχνης ἐν ὑφάσματι τῷδ'). Precisamente pelos qualificativos relacionados com essa rede subjugadora que envolve Agamémnon (e.g. 1380-1385. Cf. μέγα, παναλώτου), associa-se também a ela a ἄτη, conforme menciona o Coro (361). No geral, essa imagética conjuga acepções ligadas à ritualização e à caça, que funcionam como epílogo do drama iniciado com o tapete. A simbologia negativa da rede aparece de igual modo na alusão à queda de Tróia (360-361: δουλείας | γάγαμον). Depois, Cf. Hague, R. (1988), "Marriage Athenian Style", *Archaeology* 41: 32-36; Scheidand, J., Svenbro, J. (1996), *The Craft of Zeus: Myths of Weaving and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Cambridge/London, Harvard University Press: esp. 60 sq.

<sup>520</sup> O efeito, em Clitemnestra, da introdução de Cassandra na esfera doméstica denuncia uma alteração no código social, que, no século V a.C., entendia a presença de uma concubina, não estritamente como um tributo de guerra, mas como uma ameaça ao *oikos*. Consequentemente, estreitava-se o espaço que separava a mulher de condição livre da cativa. Com efeito, numa lógica misógina, ambas eram inferiores e submissas em relação ao esposo, facto que as aproximava, de certa forma, entre si; Arist. fr. 144 Rose (Ath. 13.556d). Reconhecem-se muitas concubinas a Agamémnon, desde o retrato que a épica lhe destinava (*Il.* 2.226-228. Cf. *Od.* 1.430-433, no inverso, em termos de fidelidade conjugal, Laertes/Euricleia), o que torna possível, *mutatis mutandis*, conceber o Atrida como o paralelo masculino de Helena, numa imagem também recuperada pela tragédia como mulher de muitos homens (*Ag.* 62). Vd. Goossens, R. (1932), "'AMΦ' 'EMOI", *RBPh* 11.1: 93-100.

<sup>521</sup> Vd. Hame, K. (2008), "Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimnestra, Medea, and Antigone", *CPh* 103.1: 1-15; Kurtz, D., Boardman, J. (1971), *Greek Burial Customs*, London, Thames & Hudson.

Cassandra, na ocasião das suas mortes<sup>522</sup>, o que significa que, não obstante a raça, as riquezas ou a condição social, existem valores que se superiorizam, inscrevendo o ser humano num patamar de alguma debilidade e sujeição às contingências (τύχη) da vida. Na multifuncionalidade do assassinato do Atrida, Clitemnestra acaba por servir interesses de várias figuras, como seja os da escrava troiana<sup>523</sup>, sua rival. Nesta medida, o caso apresenta contornos de um crime passionai, já que a rainha de Argos relembra igualmente, com particular raiva e nunca referenciando a heroicidade do Atrida que lhe valera a atribuição de prémios de guerra, outras concubinas, mencionadas no geral como "Criseidas de Ilíon" (1439: Χρυσήιδων [...] τῶν ὑπ' Ἰλίου), que considerava injúrias da parte do esposo (cf. Arist. *Oec.* 3.3.145-150, contrastando com a fidelidade de Ulisses e lembrando *Il.* 1.113) para consigo (*Ag.* 1438: λυμαντήριος. Cf. A importância da fidelidade conjugal e.g. Hermíone, E. *Andr.* 930-953). Se é inegável a qualidade de Agamémnon, enquanto guerreiro, reconhecida pelos seus pares, premiada com concubinas, torna-se também evidente a sua incapacidade para conjugar os planos bélico e privado.

Através das palavras vaticinadoras, muitas vezes enigmáticas e metafóricas da cativa troiana, introduz-se na peça a importância de Egisto e clarifica-se a intervenção de Clitemnestra na morte de Agamémnon, o que acarreta informações de destaque acerca do Atrida. Em suma, a profetisa representa uma ponte entre um

<sup>522</sup> Cassandra junta a justiça decorrente da sua morte à de Agamémnon. O seu discurso alterna significativamente entre a primeira pessoa do singular, quando reporta o seu sofrimento (1257: οἱ ἐγὼ ἐγώ) e a sua morte (1260: κτενεῖ με); e a primeira pessoa do plural, ao referir a vinda de um vingador, associando três elementos - vento, ondas e brilho (1180-1183. Cf. 1279-1280). Para além de dividir um destino idêntico com Agamémnon, Cassandra aproveita de igual forma da vingança que se segue à morte do seu senhor, designadamente pelas mãos de um punidor - Orestes, cuja chegada e matricídio a profetisa anuncia (1279-1285), embora o seu nome surja apenas referenciado pelo Coro (1646-1648). Fica então explicado o afastamento por Clitemnestra do legítimo descendente ao trono de Agamémnon, cuja ausência se apressa a justificar ao marido, de modo a evitar suspeitas das suas maquinacões (877-879).

<sup>523</sup> Cassandra, comparada pelo coro a uma vaca, enquanto animal empregue nos sacrifícios, detém dignidade, calma, bravura e, principalmente, propriedade nos seus desvarios proféticos (1297-1298: πῶς θεηλάτου | βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν, "como uma vaca conduzida para o altar"). Por outro lado, a indicação de Clitemnestra como uma vaca, não só a integra num contexto de realização de sacrifícios, como também dá conta do crime traiçoeiro que aplica ao seu par (touro), de facto com similitudes face ao ritual de *bouphonia* (1125-1126: ἄπεχε τῆς βοὸς | τὸν ταῦρον, "apartem a vaca do touro!"). Conforme descreve Burkert, existem paralelos entre a morte de Agamémnon e o ritual ateniense de *bouphonia*, mediante o qual há um boi que, na celebração, é induzido a cometer uma falta, perante o altar de Zeus, para que a sua morte, pelo golpe de um machado (1127-1128, 1262), fique justificada. Assim sendo, o sacrifício do Atrida pode entender-se como uma libação a Zeus, oferecida por Clitemnestra. Vd. Goldhill, S. (1992), *Aeschylus. The Oresteia*, Cambridge, Cambridge University Press; Goldhill, S. (1984), *Language, Sexuality, Narrative: the Oresteia*, Cambridge, Cambridge University Press: 89. Burkert, W. (1983), *Homo necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley, University of California Press: esp. 12; Seaford, R. (1984), "The Last Bath of Agamemnon", *CQ* 34.2: 247-254; Burkert 2001: esp. 1-36.

passado criminoso, ainda por expiar e que determinou a propensão genocida e extremada de Agamémnon, tomando por base o episódio de Páris/Helena (1156); e, por outro lado, a continuação da justiça sanguinária na casa de Tântalo, pelo anúncio da chegada de vingadores (1279-1281). De facto, Cassandra traz de novo à memória da assistência crimes familiares remotos (1185: τῶν πάλαι πεπραγμένων, 1191-1193, 1217-1222), reconhecidos e identificados pelo Coro, como o nefasto festim de Tiestes (1242-1243, 1338-1340) e também arrolados por Clitemnestra (1499-1504). Se Egisto justifica a sua presença, vendo na morte de Agamémnon um pagamento ao abrigo da justiça primitiva (1577-1603), já a filha de Leda alude a essas mesmas faltas enquanto motivo para o seu acto pernicioso, como forma de exemplificar um tipo de comportamento típico dos Atridas. Tal conduzira, no seu entender, também ao sacrifício de Ifigénia para retaliar a transgressão de Páris<sup>524</sup>, o que Clitemnestra afirma vingar através do assassinato do filho de Atreu. De novo surge o *topos* do sacrifício, o que aproxima (67) o homicídio do Atrida, tanto da morte de Ifigénia, como da destruição troiana (1057: ἔστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πάρος, "as vítimas já se encontram diante do altar, prontas para o sacrifício", 1415-1418, 1432: τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην, "pela Justiça aplicada em nome da minha filha"). Revelava-se, por conseguinte, uma mãe ressentida e prejudicada pelo esposo, assim como uma mulher poderosa, autoritária, vingativa, de acções pensadas e transgressora dos princípios do seu género. De facto, tinha matriz viril, daí o epíteto atribuído pelo Vigia (11: γυναικὸς ἀνδρόβουλος, "mulher de máscula vontade"; cf. 5)<sup>525</sup>. Mesmo considerando as alegações de uma vida doméstica vulgar e impoluta invocadas por Clitemnestra, tal não obsta a que inverta as convenções próprias da condição

<sup>524</sup> Vd. Goldhill 1992: 28. Cf. Denniston, Page 1957.

<sup>525</sup> A inversão do pólo dominante da dicotomia masculino/feminino, no virilizado contexto social da Antiguidade, conduz à mudança hierárquica de onde emerge, com superioridade, a figura feminina, que institui uma ginecocracia na ficção dramática (cf. D. 46.16, acerca do homem dominado por uma mulher - ἄκυρος).<sup>166</sup> Vd. Rodrigues, N. (2010), "Ainda Clitemnestra, a «mulher de máscula vontade»", *Cadmo* 20: 393-405; Vrachiotis, P. (2010), "Medea, Clytemnestra and Antigone: a psychological approach according to the tragedies and the myths under the frame of the patriarchal society", in Silva, M., Marques, S. eds., *Tragic Heroines on Ancient and Modern Stage*, Coimbra, Centre of Classical and Humanistic Studies – University of Coimbra: 27-36; Weinbaum, B. (1999), *Islands of women and Amazons: representations and realities*, Austin, University of Texas Press: 69; Zeitlin 1996: 91-93; Sullivan, J. (1984), *Women in the ancient world: the Arethusa papers*, Albany, SUNY Press: 163-164; De Martino, F., Morenilla Talens, C., eds. (2010), *La redefinición del rôle de la mujer por el escenario de la Guerra*, Bari, Levante; Vidal-Naquet 1970: 63-80; Denniston, Page 1957; Fialho, M. (2012), "Do Oikos à Pólis de Agamémnon: sob o signo da distorção", *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 14: 47-61.

feminina<sup>526</sup>, não apenas por corromper o seu lar, ao avançar para a infidelidade conjugal, mas inclusivamente nessa relação extra-matrimonial. Mesmo neste último contexto, cabe-lhe um desempenho masculinizado, remetendo-se Egisto ao interior do *oikos*, como segunda figura sobre quem Clitemnestra se superioriza. Apesar de, em teoria, Egisto afirmar a autoria do crime, enquanto procedimento de justiça (1604), a euforia daquela que pode considerar-se protótipo de uma rainha decidida e actuante expõe, notoriamente, a sua debilidade. Egisto ficou como um mero espectador passivo das acções, epitetado de 'mulher' pelo Coro, já que incapaz de enfrentar fisicamente o rei (1626, 1633-1635)<sup>527</sup>, ainda que interesseiro, marcando a sua presença aquando da reclamação do trono. Mas não era propriamente uma divisão do poder com Egisto, que a deixasse arredada nas incumbências tradicionais femininas, o que a filha de Leda pretendia. Na dinâmica *oikos/polis*, Clitemnestra queria o comando, por um lado, de um *oikos* destruído com a morte do seu patriarca (*kyrios*). Reclamava, pois, o poder, após ter saído por momentos do interior da casa para o espaço da *polis*, com o intuito de atrair Agamémnon para que sucumbisse às suas mãos (1377, 1379, 1404-1406, 1707-1708). Tratava-se, a seu ver, de um acto de justiça que se alia aos objectivos de Egisto (1672-1673). Por outro lado, o assassinato de Agamémnon deveria continuar a assegurar-lhe o poder (κράτος) sobre a *polis*, que exercera na ausência do rei, em Tróia (10-11, 258, 1672-1673: ἐγὼ | καὶ σὺ θήσομεν

<sup>526</sup> Verifica-se um cariz de teor sexual in 968-969, em relação a Agamémnon, ou 1435-1436, face a Egisto. Vd. Goward, B. (2005), *Aeschylus: Agamemnon*, London, Duckworth: esp. 88. Goldhill 1984: esp. 50-51.

<sup>527</sup> É expressiva a imagética e a simbologia do 'leão'. Essa fera, símbolo animal da realeza, representa, ao associar-se a Agamémnon, coragem, força e também nobreza (825: ἀσπιδοφόρος λεώς), pelo que se aplica igualmente a Clitemnestra. Cassandra, sob influência de Apolo, esclareceria os sentidos do símbolo leonino, tornando-se possível identificar, na casa dos Atridas, três elementos, a partir das metáforas de animais, respectivamente Clitemnestra, Egisto e Agamémnon: αὕτη δίπους λέαινα συγκοιμωμένη | λύκῳ, λέοντος εὐγενοῦς ἀπουσίᾳ, "Esta leoa de dois pés, que acasala com um lobo, na ausência do nobre leão" (1258-1259). Ora, a julgar pela profetisa delirante, Egisto correspondia a um lobo, animal selvagem e traíçoeiro, ao passo que Agamémnon formava, com Clitemnestra, um par de leões. Também inicialmente Egisto aparece denominado como leão, mormente por analogia com Clitemnestra, com quem mantém uma relação. Ainda assim, a imagem leonina que lhe é aplicada aparece rebaixada pelo epíteto 'cobarde', ἀναλκις, pela jovem profetisa (1223-1224). De toda a forma, por meio desse relacionamento, Egisto adquire a realeza 'leonina'. A comparação de Egisto a um leão, ainda que cobarde, causa alguma estranheza (1224), em especial, porque a metáfora surge aplicada a Agamémnon (1259). Pode tratar-se de uma corrupção textual - λέων, por λύκων. Importa, ainda assim, ponderar os sentidos diversos com que se utilizavam os mesmos símbolos. Neste caso, quando atribuída a Egisto, a imagem do leão denota a sua selvajaria e não coragem, como em Agamémnon. De realçar, porém, conforme se indicou, que é retratado enquanto lobo, uma espécie também carnívora, sanguinolenta e até necrófaga, que intervém no assassinato de Agamémnon. Vd. Slavitt, D. (1998), *Aeschylus: The Oresteia*, 1, Philadelphia, University of Pennsylvania Press: XIV-XV; West, S. (2003), "Aegisthus the Cowardly Lion: A Note on Aeschylus, "Agamemnon" 1224", *Mnemosyne* 56.4: 480-484; Ferrari, G. (1997), "Figures in the text: metaphors and riddles in the *Agamemnon*", *CPh* 92: 1-45; Knox, B. (1952), "The Lion in the House", *CPh* 47: 17-25.

κρατοῦντε τῶνδε δωμαίων καλῶς). A ἔρις presente no matrimónio de Agamémnon torna o seu relacionamento um conflito (ἄγών), no qual Clitemnestra se assume enquanto encarnação de Ares (1235-1236, 1509-1511); e assim, invertendo outra vez o seu papel no *oikos*<sup>528</sup>, exerce, como chefe do lar, a concretização do sacrifício<sup>529</sup>. Advêm de novo, nesse processo, certos elementos, como odores (1310) e o brado ritual (ὄλολυγμός, 1117-1119), que, aplicado a Agamémnon, ressurgiu como um clamor de guerra emitido por Clitemnestra, sobre a vítima da sua 'batalha' (1236-1237: ὥς δ' ἐπωλόλυστο | ἡ παντότολμος, ὥσπερ ἐν μάχῃς τροπῇ, "Como ela [Clitemnestra] soltou um grito triunfante, qual troféu de batalha")<sup>530</sup>. Vê no cadáver do Atrida uma vitória, que anuncia perante o Coro, de forma triunfante (1592-1593), como unicamente da sua responsabilidade (1610). Todavia, a passagem definitiva do patriarcado para o matriarcado, conforme Clitemnestra pretendia, não recolhia o agrado da população. Em suma, a eliminação do Atrida constitui o principal objectivo de Clitemnestra. Quanto às restantes razões que impulsionavam a rainha, culpabilizavam Agamémnon e constituíam actos justificativos de punição, mediante os princípios de justiça retributiva. Avaliando a questão de outro prisma, porém, a ambição política da sua esposa vitimizava o Atrida e até o 'enaltecia', tornando-o um ἀνὴρ θεῖος (1547)<sup>531</sup>, ainda que não tivesse esse objectivo. Na realidade, a morte do rei constituiu mormente um crime de propensões políticas, ao ser levado a cabo por uma mulher. Assim sendo, o sacrifício da filha e os motivos passionais - a ira e vingança pela humilhação causadas pela introdução da concubina Cassandra no seu lar - assumiam lugares marginais. Apesar de tudo, o governo de Agamémnon recebia um maior apoio, face à tirania que se esperava após a sua morte, conforme o coro prevê (1354-1355), um cenário aliás confirmado pelas palavras de Egisto (1639-1642)<sup>532</sup>. O assassinato de Agamémnon estende-se para além da mera retaliação

<sup>528</sup> Com efeito, Esquilo compõe uma Clitemnestra com características invertidas às habituais no papel feminino, demonstrando vontade e coragem, numa sociedade masculinizada, onde vozes femininas, como Ifigénia, se viam obrigadas dar o seu consentimento silenciosamente.

<sup>529</sup> Vd. Hame, K. (2004), "All in the family: funeral rights and the health of the *Oikos* in Aischylos' *Oresteia*", *AJPh* 125: 513-538.

<sup>530</sup> Vd. Bonnafé, A. (1989), "Clytemnestre et ses batailles: Éris et Peithô", *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen. Série archéologique*: 149-157.

<sup>531</sup> Cf. Reso ἀνθρωποδαίμων (E. Rh. 962-973).

<sup>532</sup> Esquilo serve-se da imagética dos galináceos, aplicando-a a Clitemnestra e Egisto, para configurar um par nefando e arrogante (1671: ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας). Nessa relação adúltera, Egisto era o elemento que saía beneficiado, porquanto se revelava demasiado fraco, efeminado e parasita para agir autonomamente.

justiceira das suas faltas, unindo-se motivações humanas e divinas<sup>533</sup>, sem atender a quaisquer limites, o que fazia da sua morte um acto ímpio (1493) e condenável, no parecer do conjunto de cidadãos que, à falta de instituições de justiça em Argos, funcionava como juiz (cf. 1412, 1421)<sup>534</sup>.

A trilogia esquiliana proporciona, de igual forma, informações de relevo a propósito de Agamémnon, após a consumação do seu assassinato, configurando um *continuum* entre várias etapas do mito do Atrida. Importa, pois, destacar-se o estado ruinoso e despótico que se abateu sobre o palácio, com o governo instituído pelos assassinos de Agamémnon. Desta feita, o cenário que se adivinhava na primeira tragédia confirmava-se no seguimento da história dado por Ésquilo e readaptado, posteriormente, por outros tragediógrafos. Assim se depreende pelos testemunhos do coro de *Coéforas* e de *Electra*, que demandavam por justiça primitiva (400-404). A abertura desta segunda tragédia aprofunda, sem margem para dúvidas, o carácter de Clitemnestra - uma assassina, a quem um temor onírico (32-41) levava a decidir-se pela necessidade de enviar libações ao esposo que assassinara. Porém, não assume essa tarefa, donde o epíteto coral atribuído - "mulher herege" (46: δύσθεος γυνή).

O homicídio de Clitemnestra continua a versão do primeiro drama da trilogia, sendo agora partilhado (*Ch.* 273: τοῦ πατρὸς τοῦς αἰτίους, "os assassinos do meu pai"), embora sob motivações distintas. Por um lado, *Electra* via uma oportunidade de retaliar a contemplação a que se encontrara sujeita da traição materna no palácio, bem como a devolução dos bens de que fora espoliada. Por outro lado Orestes procurava juntar uma missão política de proteger o povo sujeito à tirania e, pessoalmente, reclamar a herança que lhe pertencia. Com esse crime Ésquilo

<sup>533</sup> Na peça são evidenciados dois tipos de divindades relacionadas com a justiça (89), que se unem de modo a fazê-la funcionar: ὕπατοι (entidades Olímpicas - Apolo, Zeus, Atena) e os χθόνιοι (elementos ctónicos - Fúrias). Além do mais importa registar que o Coro e Clitemnestra vêem a influência do δαίμων da casa (1468-1480) e que o Coro identifica a influência da mão de Zeus (1485-1488).

<sup>534</sup> Considerando o assassinato aplicado por Clitemnestra sobre o seu esposo como um acto condenável, as penas poderiam ser o apedrejamento (1118, 1616) ou o exílio (1410-1421). Embora Clitemnestra refira que um espírito vingativo (ἄλᾶστωρ) actuava no seu corpo para retaliar os crimes de Atreu. Ainda assim, a filha de Leda não passava por inocente no episódio (ἀναίτιος, 1505). Importa, pois, considerar que o referido *alastor* agira como cúmplice de Clitemnestra, uma vez que as suas motivações foram sobretudo humanas. Não obstante as críticas populares atribuídas ao governo de Clitemnestra, a rainha merece, da parte de Ésquilo, alguma desculpabilização, conquanto a culpa de Agamémnon gritava por justiça, o que chegava a reabilitar um pouco a figura da esposa. Além do mais, Clitemnestra gozava de uma imagem mais positiva, face a Egisto, pois aproveita o controle que assume no relacionamento adúltero, para evitar que o coro fosse sacrificado (1654-1656). Vd. Sommerstein, A. (1996), *Aeschylean Tragedy*, Bari, Levante: 175. Vd. Neuburg, M. (1991), "Clytemnestra and the Alastor (Aeschylus, Agamemnon 1497ff)", *QUCC* 38.2: 37-68; Belfiore, E. (2000), *Murder Among Friends: Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press: 145.

prossegue um percurso de vingança. O carácter de Agamémnon ou a avaliação das razões conducentes ao seu assassinato ficam praticamente elididos perante a conotação da sua morte como um acto indigno (479-480) e um tratamento indecoroso do seu cadáver (429-433), segundo os filhos. Desenvolve-se, então, com especial fulgor a necessidade de vingança. A autoria do homicídio recai particularmente sobre Clitemnestra<sup>535</sup> (189), ressaltando Egisto como uma figura débil e efeminada, no entender de Orestes (305, 346). Assim o assassinato do Atrida representa não apenas a morte vingativa de um rei e de um marido, mas também de um pai.

São esses os atributos que o *topos* do assassinato do Atrida retoma em diversas tragédias de Sófocles e Eurípides. Aí, Agamémnon é uma figura ausente, apenas recordada. São propostas diferentes perspectivas sobre o mesmo evento, avançadas por diversas personagens, com finalidades e propósitos variados, mediante os intuitos que os tragediógrafos pretendem colocar em evidência. Em comum, mantém-se a atribuição do homicídio a Clitemnestra, juntamente com o seu amante Egisto.

Em Sófocles<sup>536</sup>, recebendo a acção retratada *a posteriori* também as considerações dos filhos do líder - Electra e Orestes -, Agamémnon surge, à partida, não como um herói pujante, vencedor do conflito troiano, mas como uma figura débil, digna de dó (*El.* 101-102: *πάτερ, οὕτως | αἰκῶς οἰκτρῶς τε θανόντος*, "pai, padeceste de uma morte tão cruel e merecedora de pena"). Não obstante ter sido vítima de uma morte indigna, por motivos similares aos desenvolvidos por Ésquilo - ter ocorrido em ambiente doméstico e ser executada, à traição, por uma mulher (122-126: *τίν' ἀεὶ | τάκεις ὧδ' ἀκόρεστον οἰμωγὰν | τὸν πάλαι ἐκ δολερᾶς ἀθεώτατα | ματρὸς ἀλόντ' ἀπάταις Ἀγαμέμνονα | κακῇ τε χειρὶ πρόδοτον*; "porque continuas [Electra] sempre a lamentar sem fim Agamémnon, há muito impiedosamente atraído pelas manobras da falsidade da tua mãe, e atraído pela sua mão corrupta?") -, a imagem de Agamémnon não fica totalmente aniquilada em termos de valor, como um pobre desgraçado indefeso, mas sobretudo diminuída na sua perspicácia. Na abordagem que faz, Electra sublinha a necessidade de maquinações, dolo e traição, para derrotar Agamémnon (278-279: *ἐν ἧ τότε | πατέρα τὸν ἄμὸν ἐκ δόλου κατέκτανεν*, "quando, no passado, traiçoeiramente matou o meu pai"). Sófocles desvela a alegria fingida de

<sup>535</sup> A referência a Agamémnon como uma águia – ave de poder reconhecido, associada a Zeus -, sugere que o Atrida e a sua missão são incitados pelo deus. Já Clitemnestra surge como víbora assassina (*Ch.* 247-249).

<sup>536</sup> Vd. Segal, C. (1966), "The *Electra* of Sophocles", *TAPhA.* 97: 473-545.



Clitemnestra aquando da recepção do esposo, à semelhança de Ésquilo, o que desprevine Agamémnon, num cenário novo: a preparação de um festim comemorativo - na realidade pelo assassinato do Atrida, que se aprontava (277-281) - , pelo par homicida, Clitemnestra e Egisto (194: ἐν κοίταις πατρώαις; 203: δείπνων ἀπρήτων, "festim inefável"). O contexto em que o comandante das tropas gregas, no seu regresso, é inserido comporta ironia e uma funcionalidade múltipla e ambígua; é irónico o gáudio do ambiente, que antecipa uma celebração, embora por uma causa insuspeita; como o é também a arma do crime utilizada, própria para cortar carnes - um machado (παγχάλκων, 98-99, 195).

Clitemnestra procura justificar o homicídio como paga pelo sacrifício de Ifigénia (530-551), o que favorecia a alegação do assassinato como acto de justiça punitiva aplicada mercedamente sobre Agamémnon (528)<sup>537</sup>. Ainda assim, no entender de Electra, o sacrifício de Ifigénia constituía apenas um argumento para o verdadeiro objectivo de Clitemnestra, a antítese de uma verdadeira mãe (1154: μήτηρ ἀμήτωρ)<sup>538</sup>, que não passava propriamente por retaliar a morte da filha. Na realidade, regozijara-se com o suposto óbito de Orestes (807), consciente de que o homicídio do esposo excedia os limites da justiça, o que a fazia nutrir ira e temor pelos filhos, os justos vingadores do pai. Aliás, o argumento com que Clitemnestra avançara para o homicídio não recebia o acolhimento de Electra que, pelo contrário, desculpabilizava o progenitor, como tendo cedido à necessidade (563-576). Dessa forma responsabiliza a mãe (197: δόλος ἦν ὁ φράσας, ἔρος ὁ κτείνας, "engano foi o conjurador, luxúria o executor") pela falta de *aidos* e de respeito na relação com o marido. Além disso, não se tratava apenas do assassinato de um pai, dada a posição social do progenitor. Com efeito, Electra, enquanto descendente do rei, sentia-se vítima de uma série de injustiças, pois o casal de traidores gozava ostensiva e hubristicamente (276: ἐπινὺν οὔτιν' ἐκφοβουμένη, "sem qualquer temor pelas Erínias"; cf. 280-281) de privilégios a que o poder assumido após o assassinato do rei lhes dava acesso, o que conferia também à morte do Atrida um cariz político (269, 270, 272, 650-654).

<sup>537</sup> Vd. Blundell 1989: 150

<sup>538</sup> Vd. Blundell 1989: 152; Sorum, C. (1982), "The Family in Sophocles' *Antigone* and *Electra*", *CW* 75. 4: 201-211.

Quanto a Eurípides, importa considerar o modo e as figuras que, em vários dos seus dramas, aludem de alguma forma à temática do assassinio de Agamémnon. Em todas as peças, o tragediógrafo atribui a morte do Atrida a Clitemnestra. Em *Hécuba*, explora o *topos* sob a forma de vaticínio, servindo-se de um bárbaro, irado – Polimestor<sup>539</sup> -, para transmitir o retrato de Agamémnon como um traidor egocêntrico, preocupado apenas em atender aos seus interesses. Assim, não retribuíra a aliança (*philia*) de que gozara, pretendendo, ao invés, agradar à família de Cassandra (1275-1281), para benefício privado. As profecias nefastas de Polimestor para o *nostos* do Atrida não lhe mereceram cuidado, o que denuncia o cariz desprecavido e ingênuo do comandante grego, embebecido com o poder que detinha. Em vez de procurar precaver-se e obter mais detalhes da revelação de Polimestor, que já antevia o seu homicídio cometido por Clitemnestra, revelando pormenores como o uso do machado (πέλεκυς)<sup>540</sup> e o banho (φόνια λουτρά, "banhos sangrentos"), Agamémnon importava-se com a insolência do bárbaro, ordenando o seu silêncio<sup>541</sup>.

Conferindo continuidade à versão da morte de Agamémnon, *Electra* retoma o *topos*, atribuindo-se (1-49, 300-331) o feito ao par Clitemnestra/Egisto (9-10, 322: μαιφόνουσι χερσὶ, "mãos ensanguentadas"). Clitemnestra admite ter assassinado o esposo por um motivo passional, que se sobrepunha ao sacrifício de Ifigênia (1011-1034). Quanto a Egisto, embora recebesse o epíteto de "filho de Tiestes" (11), os crimes ancestrais não são invocados para a imposição de um governo tirânico pelo adúltero. Porém, o delito cometido sobre o Atrida manifesta-se também excessivo e hubrístico. Na realidade, o homicídio converte-se rapidamente num assassinato político, com a apropriação, por Egisto, do reino (12: Αἴγισθος δὲ βασιλεύει χθονός, "Egisto governa o território", 321: σκῆπτρ' ἐν οἷς Ἑλλήσιν), dos servos (798-799: δεσπότης φρουρήματα | δμῶες, "pelos escravos que formavam a guarda real") e dos bens (317-318: χρυσέαις [...] | πόρπαισιν [...] αἶμα πατρὸς); assim como a impiedade pela aviltização do túmulo de Agamémnon (323 Ἀγαμέμνονος δὲ τύμβος

<sup>539</sup> Vd. Meridor, R. (1983), "The Function of Polymestor's Crime in the *Hecuba* of Euripides", *Eranos* 81: 13-20; Hartigan, K. (1997), "Male Sacrifice/Female Revenge in a Godless World: Euripides' *Hekabe*", *ColbyQ* 33: 26-41; Mitchell-Boyask, R. (1993), "Sacrifice and Revenge in Euripides' *Hecuba*", *Ramus* 22: 116-134.

<sup>540</sup> Vd. Henrichs, A. (2000), "Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides", *HSPH* 100: 173-188.

<sup>541</sup> A Polimestor Agamémnon determinou, por castigo, o silêncio - οὐκ ἐφέξετε στόμα, "não o deixem falar!" (E. *Hec.*1283) - e a determinação do seu afastamento (*Hec.* 1285): νήσων ἐρήμων [...] ἐκβαλεῖτέ, "deixem-no numa ilha deserta".

ἡττιμασμένος, "o túmulo de Agamémnon desonrado"). Fica evidente que a morte de Agamémnon excedera os limites da simples justiça, uma vez que se constata, sobretudo na tirania imposta por Egisto (24-28), o receio e a tentativa de evitar a todo o custo atitudes de retaliação, pela descendência da vítima.

Em *Orestes*, Eurípides transmite uma versão idêntica do assassinato pelas palavras de um vidente de Nereu, Glauco, dessa feita a Menelau, já ocorrida a morte do irmão. Repete-se a autoria do feito, reportada a Clitemnestra, no banho (366-367, 496-498). A falta maior de Agamémnon é sublinhada por Orestes, que considera o facto de o Atrida ter reunido tropas e navegado até Troia, para recuperar Helena (646-654), um gesto digno de punição e, por conseguinte, a sua morte justa<sup>542</sup>.

Fossem quais fossem as versões e os contornos do mito explorados pelos diversos tragediógrafos, conclui-se existirem aspectos comuns conducentes ao homicídio do Atrida. Com efeito, todos eles reutilizam o *topos* do assassinato de Agamémnon, atribuindo-o ao par Clitemnestra e Egisto. No entanto, o peso atribuído aos motivos impulsionadores, assim como à intervenção de cada um dos homicidas, distingue-se nas várias tragédias. Em termos gerais, há um aprofundamento do motivo político, já destacado em Ésquilo, e uma ampliação de razões pessoais, tornando o sacrifício de Ifigénia e as questões passionais progressivamente mais determinantes. Por isso, a vingança por parte dos descendentes não pretende tanto punir a falta do afecto paterno, mas sobretudo cumprir um dever familiar e repor a ordem social; em Sófocles e Eurípides, porém, a vingança vai-se assumindo como um duelo de ódios inconfessáveis, numa luta em que mãe e filha vão ocupando cada vez maior terreno.

### 5.6. *A Morte de Agamémnon - o Momento da Vingança*

O assassinato de Agamémnon mostrou-se excessivo na sua concretização, ultrapassando o acto de justiça primitiva que se aguardava (cf., e.g., *Ag.* 1604, 1610-1611) e fazendo o Atrida pagar um rol de comportamentos faltosos que acumulara. Na realidade, os seus assassinos haviam ultrapassado a ténue linha da moderação que separa um acto de justiça de uma atitude vingativa que, em virtude do seu exagero e desregramento, coloca os vingadores no mesmo plano que os faltosos, tornando-se,

<sup>542</sup> Existe ainda, a partir da figura de Orestes, uma alusão meramente passageira à morte do Atrida, sem proporcionar ilações significativas. Ocorre em *IT*, onde a profetisa Ifigénia se refere ao irmão Orestes como "filho de Agamémnon sepultado sob a terra" (170: ὃ κατὰ γαίης Ἀγαμεμνόνιον).

por conseguinte, igualmente puníveis. Assim, ao ser assassinado, Agamémnon sofre mais do que a cobrança justa pelas culpas que sobre ele recaem, para tornar-se uma vítima em essência. Por tal, impunha-se o prosseguimento de acções de retaliação, dessa feita sobre o par homicida Clitemnestra/Egisto<sup>543</sup>. Dá-se, assim, continuidade a feitos vingativos no seio da família real de Argos, conforme se havia já aludido anteriormente noutros géneros literários, a saber, na épica. Conta-se, para isso, com o contributo de diversas figuras, dependendo das versões, sendo mais ou menos destacada a participação activa de alguns elementos, assim como a anuência, o aconselhamento e (ou) o apoio divino de que goza a empreitada. Não será excessivo sublinhar, num plano mais interventivo e permanente, o companheirismo de que Pílates se tornou paradigma<sup>544</sup>; ou desempenhos dispersos, inclusivamente do coro esquiliano, no engano (*Ch.* 770-773), garantindo condições para a concretização da morte de Egisto; ou do Tutor sofocleano de Orestes e de Crisótemis, como também do Pedagogo dos filhos de Agamémnon na *Electra* de Eurípides, todos eles elementos de articulação entre os vingadores e as suas vítimas, ou entre o passado do crime e o presente da vingança; ou, na *Oresteia*, da Ama, para uma melhor avaliação das circunstâncias do matricídio. Há decerto que atribuir a ponderação necessária ao desempenho conferido a várias divindades no processo, ainda que, no seu todo, não obstante a sua importância para uma análise global do mito dos Atridas, devam entender-se apenas como informações complementares à temática nuclear desta tese. Mas em particular, a abordagem da retribuição merecida<sup>545</sup> pelo assassinato de Agamémnon, à luz da justiça primitiva, decorre graças às actividades diferenciadas dos seus filhos<sup>546</sup>: primeiro Orestes, como legítimo herdeiro masculino, com a conivência e participação de Electra, em proporções distintas, centra grande

<sup>543</sup> Vide reproduções artísticas, complementares e, em alguns casos anteriores, relativas a acontecimentos basilares da *Oresteia*, como a morte de Agamémnon e o assassinato de Egisto, Vermeule, E. (1966), "The Boston Oresteia Krater", *AJA* 70.1: 1-22; Davies 1969: 214-260.

<sup>544</sup> Vd. Lourenço, F. (1996), "À Excepção de Pílates"?: Bons e Maus Amigos no Orestes de Eurípides", in Nascimento, A., Jabouille, V., Lourenço, F. eds., *Eros e Philia na Cultura Grega — Actas de Colóquio Internacional: Lisboa, 23-24 de Novembro de 1995*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos: 145-150.

<sup>545</sup> Sobre comentários a propósito da vingança decorrente do assassinato de Agamémnon, vide, entre outros, Treston, H. (1923), *Poine: a Study in Ancient Greek Blood-Vengeance*, London, Longmans, Green; Meridor 1978: 28-35. Cf. Burnett, A. (1973), "Medea and the Tragedy of Revenge", *CPh* 68: 1-24; Bloom 2002; Davies, M. (1987b), "A New Commentary on *Choephoroi*", *CR* 37.2: 145-148; Konishi 1989: 210-222; Simpson 1971: 94-101.

<sup>546</sup> Porque a existência de descendentes dá continuidade à vida dos progenitores, pode dizer-se que Ésquilo faz questão de realçar isso mesmo, quando coloca em Electra a afirmação de que o Atrida, mesmo tendo sido abatido fisicamente, nunca perecerá na totalidade (*Ch.* 504: οὐτὼ γὰρ οὐ τέθνηκας οὐδὲ περ θανόν: | παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνες σωτήριοι | θανόντι, "pois então, nem mesmo morto terá morrido. É que os filhos são ecos salvadores para um homem, ainda que ele esteja morto").

variedade no tratamento do *topos* na dramaturgia do século V a.C. Importa, nesse procedimento, avaliar os motivos que impeliam os jovens infantes para o matricídio. Na realidade, embora o argumento da súbita supressão de um pai valoroso fosse invocado e os filhos/vingadores aludissem repetidamente ao Atrida na qualidade de progenitor injustiçado, uma razão de peso radica também na vingança do assassinato de um rei, isto é, em associar à retaliação o povo descontente de Argos (ou Micenas, dependendo da versão) e garantir que o poder se transmitisse numa linha geracional legítima<sup>547</sup>. Apesar de esta dicotomia (pai/rei) se manter em Ésquilo, Sófocles e Eurípides, as formas de tratamento consignadas à questão manifestam diferenças significativas. Há que ponderar, não apenas uma evidente antítese entre o plano político e a esfera privada, mas igualmente os conflitos no interior do *oikos*, explorados de forma distinta pelos vários tragediógrafos, realçando antagonismos de foro geracional (entre os filhos, na generalidade, e a mãe, ou sobretudo entre a mãe e Electra); sexual (polemizando actuações e valores distintos em função do género); o respeito do usufruto dos direitos de herança.

#### 5.6.1. *Ésquilo: A retaliação nas mãos de Orestes*

Dando prosseguimento à morte de Agamémnon, ocorrida na tragédia inicial da trilogia, Ésquilo, em *Coéforas*<sup>548</sup>, põe em acção um motivo que deixara sugerido: a chegada de um vingador.

À partida, o dramaturgo parecia apresentar em cena a incapacidade feminina que limitava as mulheres a assistir aos eventos, numa atitude passiva e submissa. Contudo, analisada de forma mais aprofundada essa abertura centrada no feminino verifica-se, para além dos lamentos e das queixas soltas à superfície, uma energia no seu íntimo, que se transformaria numa voz activa e de incentivo a Orestes, no *kommos*. Concretiza-se esta perspectiva no Coro de mulheres e na figura de Electra, uma personagem que pouco ou nada fazia prever a jovem de carácter forte e dominante<sup>549</sup> que os tragediógrafos seguintes haviam de desenvolver<sup>550</sup>. Embora

<sup>547</sup> Vd. Benedetto, V. (1978), *L'ideologia del potere e la tragedia greca: Ricerche su Eschilo*, Turin, Einaudi.

<sup>548</sup> Vd. Fitton-Brown, A. (1961), "The Recognition-Scene of the *Choephoroi*", *REC* 74: 363-70

<sup>549</sup> Vd. Auer, J. (2006), "The Aeschylean *Electra*", *GRBS* 46: 249-273.

<sup>550</sup> Vd. Podlecki, A. (1983), "Aeschylus' Women", *Helios* 10: 23-47; Moreau, A. (1984), "Naissance d'Électre", *Pallas* 31: 63-82; Lloyd-Jones, H. com. (1979), *Aeschylus: Oresteia. The Choephoroe*, London, Duckworth: 5; Foley 2001: esp. 145-171.

aparentemente sem grande determinação, Electra não pode tomar-se como inteiramente amorfa, em Ésquilo, já que os seus lamentos viriam a revelar-se impulsionadores da execução de uma vingança justiceira que a própria personagem desejava, face ao cenário instaurado pelo par homicida após a morte do Atrida. Caracterizavam os actuais senhores do palácio uma actuação despótica, falsa, desleal, nos planos social e conjugal (973-980); imoderação e vanglória excessivas, exercidas indistintamente sobre o povo e a filha, mantida na casa de forma humilhante (cf. 445-446: ἐγὼ δ' ἀπεστιάτουν | ἄτιμος, οὐδὲν ἄξία, "Eu fui mantida em cativeiro, desprezada, sem valor") - assim era o timbre do par real de Micenas. Apesar de Electra, que se inclui na vingança (398-399), recorrer à invocação de entidades ctónicas, o seu descontentamento não basta, nem parece absolutamente determinante no processo de retaliação esquiliano centrado no masculino. Todavia, com o avançar da história, desprende-se de uma certa hesitação inicial, disposta a seguir o Coro e a executar um acto a que não estava habituada - honrar um morto através de sacrifícios, para ir reforçando, num crescendo, a consciencialização que já morava dentro de si, em estado embrionário, dos seus agravos.

Prioridade é dada, em Ésquilo, à intervenção varonil que libertasse, quer Electra, num plano privado, quer o povo de Argos no seu conjunto, numa esfera social (e.g. Ag. 1281: ποινάτωρ πατρός, 1285: ὑπτίασμα κειμένου πατρός. Cf. o Coro, em resposta às ameaças despóticas de Egisto, Ag. 1667: οὐκ, ἐὰν δαίμων Ὀρέστην δεῦρ' ἀπευθύνη μολεῖν, "não, se o divino reencaminhar Orestes"). Orestes concretiza enfim o dito objectivo, nesse segundo episódio da trilogia, enquanto executor de justiça. Aliás, em Eu.309-313, o Coro sumaria o panorama que atravessa a maior parte da trilogia, em vários momentos, acabando por apresentar uma alegorização dos Fados, de Zeus e da Justiça (cf. a *Dike* aviltada, Hes. *Op.* 256-262)<sup>551</sup>, normalmente associados. Tal induz à visualização de uma forma de justiça primitiva que clamava pelo cumprimento de vingança. Valoriza-se, por conseguinte, o cariz indecoroso e miserável da morte de Agamémnon, sentido unanimemente (por Orestes, 345-353, pelo Coro, 354-362, por Electra, 363-371), dando continuidade aos trâmites de justiça retributiva já habituais nessa linha genética<sup>552</sup>, o que justifica a presença e

<sup>551</sup> Vd. Cooper, C. (1985), *Gnomes of the Oresteia: lyrical reflection and its dramatic relevance*, diss. Mestr., Vancouver, The University of British Columbia: 83.

<sup>552</sup> Orestes considera Agamémnon um homem infeliz (*Ch.* 978, 981: ἄθλιος πατήρ), como Tiestes já fora também (Ag. 1588: τλήμων Θυέστης, 1605: δυσαθλίω πατρί). Essa aproximação estabelece uma

ligação das Erínias à casa dos Atridas (*Ag.* 1190). Agamémnon surge, assim, referido pelo filho como pai, em primeiro lugar, mas, logo de seguida, fazendo recair a tónica sobre a sua qualidade régia (*Ch.* 479: *πάτερ, τρόποισιν οὐ τυραννικοῖς θανών*, "Pai, que tombaste de uma morte indigna de um rei"). Portanto, a vingança na *Oresteia* apresenta um teor multifacetado. Por um lado, proporciona a glorificação póstuma do Atrida como progenitor, na esfera privada. Por outro, Orestes faz valer a sua própria determinação em repor a ordem social, perdida aquando da morte do rei Agamémnon, recuperando o poder sucessório em consonância com a vontade do povo de Argos (810, 961). Por fim, trata de readquirir a honra de um guerreiro, o que conferia ao Atrida, pela primeira vez, a posição de vencedor fora do cenário militar. Assim, a imagética utilizada continua a ser bélica, conforme se atesta aquando da invocação que Orestes efectua, para que a sombra do pai emergisse do Hades (489: *ὦ Γαῖ', ἄνες μοι πατέρ' ἐποπτεῦσαι μάχην*, "Terra, manda o meu pai, para ver a minha batalha! Cf. 490: *εὐμορφον κράτος*, "vitória gloriosa", 497: *δίκην σύμμαχον*, 499: *ἀντικῆσαι*). Neste sentido, a vingança servia também para que Orestes desse continuidade, de uma outra maneira, num outro espaço - o da *polis* - e num outro tempo, à *arete* que fizera sobressair o pai num cenário efectivo de guerra, demonstrando a *time* de um guerreiro e a ambição determinada da luta pelo poder, características de um rei. Nesta missão Orestes debatia-se, não por um reforço de autoridade e de património, à semelhança do pai, mas por readquirir um lote que havia sido usurpado a Agamémnon e era legitimamente seu na ordem sucessória.

Por ironia, os filhos punidores ecoam de certa forma o carácter ambicioso, egocêntrico (cf. 445-450)<sup>553</sup> e desmedido que também habitava nos assassinos de seu pai; actuam, de resto, em conformidade com uma similar inclinação de Agamémnon, o que leva a concluir pela existência de uma propensão ingénita em toda a raça para

---

tendência familiar e evidencia um paralelismo entre a vingança de Tiestes, através do filho, e a de Agamémnon, por intermédio de Orestes.

<sup>553</sup> A simbologia do cão na trilogia esquiliana é diversa. A partir da caracterização aplicada a Electra, autodescrita dessa forma, percebe-se a comparação com um animal doméstico humilde e, em certas ocasiões, objecto de maus tratos (*Ch.* 447: *κυνὸς δίκαν*). Outros sentidos prendem-se com a imagem apresentada pelo cariz de guarda, aplicada ao Vigia (*Ag.* 3: *κυνὸς δίκην*); pelo apuro olfactivo, referente à profetisa troiana (cf. Cassandra / morte / sangue, *Ag.* 1093: *ἡ ξένη κυνὸς*); rastreador de sangue, autocaracterizando o Coro de Euménides (e.g. *Eu.* 231 *κάκκυνηγετῶ*. Cf. *Eu.* 246-247: *τετραυματισμένον γὰρ ὡς κύων νεβρὸν | πρὸς αἶμα καὶ σταλαγμὸν ἐκματεύομεν*, "assim como um cão rasteia um cervo ferido, assim nós o seguimos pelas gotas de sangue") e fidelidade, autodescrevendo Clitemnestra (cf. *Ag.* 607: *δωμάτων κύνα*, "cão de guarda da casa"). Termos similares são empregues por Clitemnestra para classificar o esposo, aquando do seu regresso (*Ag.* 897): *τῶν σταθμῶν κύνα*, "cão guardador do lote".

ostentar tais características<sup>554</sup>. Assim se passava no concernente à avidez de Agamémnon realçada no discurso de Clitemnestra (*Ag.* 341-342), que o filho parece ter herdado, o que leva a depreender da afirmação coral de *Eu.* 538-542 uma intenção materialista em Orestes, que teria condicionado a sua atitude vingadora. Aliás, o procedimento reparatório em si mesmo, porque sangrento independentemente do desígnio justiceiro, configura a satisfação de uma necessidade, que coloca, de certa forma, Orestes ao nível dos seus pais, em termos de poluição; no entanto, as palavras com que avalia o seu acto - *Ch.* 1016-1017: ἀλγῶ μὲν ἔργα καὶ πάθος γένος τε πᾶν, | ἄζηλα νίκης τῆσδ' ἔχων μιάσματα, "padeço pelo meu feito, pelo castigo e por toda a minha raça. Tenho na minha vitória uma mácula inefável" - não o culpabilizam, antes revelam todo o seu drama; ele é membro de uma raça e, por isso, forçado a um acto que, por vontade própria, nunca teria cometido. Estavam em causa crimes de carácter irreversível, baseados no derramamento de sangue, a julgar pelas palavras do Coro de anciãos (*Ag.* 1019-1021), retomadas pelo Coro de *Ch.* (48), até à solução em *Eu.* Em termos imagéticos, sente-se a intenção de Ésquilo de realçar este aspecto de continuidade geracional na prossecução da mácula, a julgar pelo uso coral de simbologias como a da perda da virgindade igualmente irrestaurável (*Ch.* 71-74); assim como do sangue derramado por Orestes (*Ch.* 67) e absorvido pela terra, qual libação enviada por Clitemnestra. Considerando esse mesmo cariz irreparável incluíam-se, na mesma linha, antecedentes como o sacrifício de Ifigénia, pelo pai; o assassinato de Agamémnon pela mãe de Orestes e, seguidamente, as mortes de Egisto e Clitemnestra pelo próprio jovem aristocrata.

A ausência de uma fissura, que demonstrasse um antagonismo absoluto entre culpados e vingadores, justifica um reaproveitamento esquiliano de imagens e metáforas nas tragédias que constituem a trilogia, o que confere não apenas coesão à

<sup>554</sup> Vd. as palavras de Clitemnestra, ao descrever o sangue derramado do esposo (*Ag.* 1380-1387) como libação (mais propriamente três libações, dados os três golpes. Cf. *Ch.* 577-578). Já Orestes fala dos filhos de Tiestes, da morte de Agamémnon e depois da morte dos assassinos como uma terceira libação - uma linguagem sacrílega, em tudo similar à da mãe (*Ch.* 577-578). Em termos de imagens e simbologias, importa destacar que os filhos/vingadores relembram o derradeiro banho de Agamémnon (*Ch.* 491: λουτρῶν), assim como a rede (cf. 492: ἀμφίβληστρον) e o 'machado' novamente pretendido por Clitemnestra como arma (*Ch.* 889). Vd. Davies, M. (1987a), "Aeschylus' Clytemnestra: Sword or Axe?", *CQ* 37: 65-75, a propósito da natureza da arma utilizada por Clitemnestra. Em termos de paralelismo, Orestes, tal como a mãe, sente a necessidade de explicar as motivações dos seus actos (*Ch.* 269-304). Ademais, o jovem aristocrata traz de novo a imagética da rede que havia travado o Atrida, colocando-a sobre os corpos dos homicidas, para os quais reserva o mesmo túmulo (*Ch.* 894-895), fazendo recordar Agamémnon/Cassandra. Destes paralelismos explorados cénica e imageticamente, porém, decorrentes do tipo de justiça aplicado - primitiva e retributiva -, não pode concluir-se existir uma simetria entre o acto homicida dos usurpadores, aplicado por vontade própria, e o perpetrado por Orestes, compelido a praticá-lo por dever a imposição divina.



obra, mas continuidade às figuras a que surgem associadas. É o caso de Clitemnestra, retratada como uma serpente (Cassandra, *Ag.* 1233)<sup>555</sup>. No segundo drama, o seu carácter impiedoso (*Ch.* 525: δύσθεος) e esquivo como o do réptil é sublinhado pelo Coro, a que Orestes a associa também (248-249). Ainda assim, uma tal comparação não tolda o temor (547: τάρβει) de Clitemnestra pelas consequências de uma justiça punitiva, activado por um subconsciente onírico<sup>556</sup>, que a faziam aguardar uma retaliação, quando os jovens descendentes atingissem a maturidade (250-251: οὐ γὰρ ἐντελεῖς | θήραν πατρῶαν προσφέρειν σκηνήμασιν, "pois ainda não têm força suficiente para trazer, como o pai, a caça para o ninho") e sentissem apoio popular. A interpretação do seu sonho por Orestes chama a atenção para alguma similitude entre mãe e filho, afinal a cria gerada pela "mãe viperina" (928: τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, "gerei e alimentei esta serpente")<sup>557</sup>. Assim, a justiça aplicada por Orestes reflecte a táctica dolosa utilizada pela mãe, conforme a própria haveria de reconhecer (888: δόλοις ὀλούμεθ', ὥσπερ οὖν ἐκτεínaμεν, "estamos para morrer pela traição, assim como matámos").

O tempo que medeia entre a primeira e a segunda tragédia significa não apenas uma notória diferença pela mudança geracional dos protagonistas, mas também revela alguma evolução ao aplicar-se a justiça retaliativa; apesar de se manter uma tónica sanguinária, a intervenção divina (oráculo de Apolo, sonho premonitório), a par da decisão humana, ganha maior relevo. Ainda assim, existia um grande percurso a fazer até converter a vingança de Agamémnon (*Ag.* 525, 1577: δυκηφόρος) num juízo em tribunal - βουλευτήριον de *Eu.* (684, 743: δικαστής) -, estabelecendo a

<sup>555</sup> A Clitemnestra esquiliana é descrita por Cassandra como uma figura monstruosa, similar a uma serpente bipartida ou a uma Cila, em virtude da perfídia com que assassinara o esposo (*Ag.* 1232-1233): τί νιν καλοῦσα δυσφίλεις δάκος | τύχοιμι ἄν; ἀμφίσβαιναν, ἢ Σκύλλαν τινά, "por que monstro odioso poderei convenientemente apelidá-la? Uma Anfisbena? Ou uma Cila?".

<sup>556</sup> Interpretando o sonho de Clitemnestra, Orestes (*Ch.* 540-550) identifica-se com a cobra que a mãe sonhara ter dado à luz e que sugara leite dos seus seios, misturado com sangue, num prenúncio do quadro de vingança. A serpente funciona, assim, como um símbolo transversal de morte na trilogia (cf. Apolo, *Eu.* 181: πτηνὸν ἀργηστήν ὄφιν, "serpente brilhante e alada", no contexto, 'seta apolínea'). Eis, conseqüentemente, a sua presença na imagética dos remorsos, consubstanciada nas Erínias - mulheres de negro, enfaixadas por serpentes (*Ch.* 1049-1050: φαιοχίτωνες καὶ πεπλεκτανημένα [...] δράκουσιν). Em termos simbólicos, é ainda representativa a imagética esquiliana relacionando a escuridão das Erínias com o negrume que serve a Orestes para caracterizar a mãe (cf. *Eu.* 459). Vd. Sullivan, S. (1997b), "Dark Mind and Heart in Aeschylus", *RBPh* 75: 59-67.

<sup>557</sup> Orestes e Electra imaginam-se filhos de um leão (Agamémnon) e de uma cobra (*Ch.* 247-248, 994). No mesmo sentido, o Coro caracteriza Egisto e Clitemnestra como um par de víboras (1047). Pelo cariz do réptil em causa, conclui-se que se trata de uma figura falsa e traiçoeira, sem a elevação da 'águia' - Agamémnon (αἰετοῦ πατρός), capaz, ainda assim, de matá-la à traição, e de ameaçar as crias, outrora "queridas", depois um "fardo (βάρος) odioso" (993: φίλον τέως, νῦν δ' ἐχθρόν) - Orestes e Electra (258: αἰετοῦ γένεθλ' ἀποφθείρας), qual moreia (994: μύραινά), ou serpente (ἐχιδνά).

tragédia medial a ligação entre os dois pólos. Esta hesitação é expressa pela figura da inexperiente Electra, que interpela o coro quanto ao destinatário mais apropriado a invocar nas suas preces (*Ch.* 120): *πότερα δικαστὴν ἢ δικηφόρον λέγεις*; "Queres dizer um juiz ou um vingador?". É com essa dúvida, associada à prece anterior de Orestes que acaba de chegar, que o espectador é levado a entender que, às vontades humanas, forças superiores vão agora aderir.

Num cenário invertido da situação criada por Clitemnestra aquando do regresso do esposo, o *nostos* do legítimo herdeiro, encoberto pela notícia da própria morte, proporciona-lhe que mostre uma reacção ambivalente. Com efeito, Clitemnestra não reconhece o filho, pelo que evidencia uma enganosa tristeza à frente do povo, mas uma sincera alegria interior (*Ch.* 737-741). A informação proporciona a Clitemnestra, ao contrário do que seria natural da parte de qualquer progenitora, um descanso, embora fictício, para as apreensões que a assolavam, levando-a, à partida, a afastar suspeitas dessa concorrência ao poder (*Ag.* 876-880)<sup>558</sup>. Contrariamente evidencia-se a dor autêntica da Ama, um traço de realismo esquiliano numa figura do povo, de uma mulher simples; representativa da população anónima, ela é também uma espécie de símbolo da 'maternidade' afectiva (cf. *Eu.* 658-659, 745-753), genuína, próxima de uma *physis* que o civismo urbano ainda não afectou<sup>559</sup>; por isso não lhe é atribuído um antropónimo individual<sup>560</sup>, para que melhor possa encarna a

<sup>558</sup> O motivo da *anagnorisis* é aproveitado pelo uso do anel de cabelo de Orestes, como recurso já usado na poesia (e.g. Stesich. fr. 217 *PMG*). A madeixa de cabelo e as marcas dos pés (*Ch.* 205-211) junto ao túmulo paterno são elementos físicos, cuja imagética representa uma continuidade genética entre irmãos; simbolizam, portanto, uma aproximação no processo justiceiro que protagonizam (*Ch.* 225-228). As provas eram fracas e poderiam pertencer a qualquer indivíduo. A própria Electra mostra-se confusa, passando de uma certeza inicial, a dúvidas apenas desfeitas com a apresentação de uma terceira prova, um tecido fabricado por suas próprias mãos (*Ch.* 231-235). O *topos* mereceu consideração de diferente forma, nos tragediógrafos seguintes, a saber, em Sófocles (é Crisótemis quem encontra o anel de cabelo, *El.* 893-926) e Eurípides (que regressa ao tecido, *El.* 514-545). O seu aproveitamento, na cena esquiliana, terá servido para desencadear sentimentos em Electra, além de instigar o público a lembrar o passado distante da infância de Orestes (*Ch.* 166-168, 174-178), até ao momento presente; a memória desse velho tempo implica ainda a reabilitação da figura de Agamémnon. Importa, de outra forma, analisar, no processo de *anagnorisis* de Orestes, a diferença entre Electra e Clitemnestra. Ao passo que Electra necessita de provas materiais para confirmar a identidade do irmão, evidenciando um carácter jovem e ingénuo que se debate entre receios e desejos; Clitemnestra, embora de início confie na história da falsa morte do filho, depois recua nessa avaliação. De facto, a maturidade e a própria experiência do dolo estimulam-lhe a intuição. Vd. Lloyd-Jones 1970.

<sup>559</sup> Vd. Zoja, L., Martin, H. (1997), "Individuation and *paideia*", *Journal of Analytical Psychology* 42: 481-505; Falkner, T (1983), "Coming of Age in Argos: *Physis* and *Paideia* in Euripides' *Orestes*", *CJ* 78.4: 289-300.

<sup>560</sup> Cf. *Schol.* A. *Ch.* 733 dá conta de que Pi. *P.* 11. 26 atribuiu a personagem Ama, provavelmente introduzida por Stesich. como Laodamia (fr. 41 Page), o nome de Arsínoe. Cf. Ferécides (*FGrH* 3 F 134). Não reúne todavia consenso a interpretação de que existira uma atitude altruísta da Ama de Orestes pronta a sacrificar a vida do seu próprio filho, trocando-o por Orestes, conforme regista

universalidade de um valor. O confronto entre a mãe afectiva e a que é simplesmente a progenitora contribui para justificar como legítima a opção de Orestes, que vai ganhando consciência da obrigação que carregava em si - executar a vingança paterna.

Porém, o cenário que circunda o acto retaliador do jovem herdeiro não se define de modo linear e simplista, como o mero cumprimento de uma ordem divina. Na realidade, independentemente dessa obrigação, Orestes sentia-se no dever pessoal de vingar o assassinato do pai. Por conseguinte, uniam-se os desígnios dos dois hemisférios (humano e divino). Logo, assistia a Orestes uma dupla motivação para as suas acções. Enfrentava, todavia, um dilema: por um lado, importava que actuasse como emissário de Apolo, divindade que, no caso, pode entender-se como representante da ordem patriarcal, nova geração divina e da luz, conforme destaca o Coro (*Eu.* 202: ἔχρησας ὥστε τὸν ξένον μητροκτονεῖν, "Através do teu oráculo, enviaste o estrangeiro a matar a mãe"). Na outra face da história, posicionavam-se Clitemnestra e as Fúrias que a sua morte vem despertar, retratando estas a antiga ordem retributiva, ligadas à terra, às serpentes e à sombra (321-327). O crime em que Orestes incorre vem, não apenas atrair as odiosas Erínias sobre si, mas aproximá-lo a tais divindades, pelo espírito vingativo e sanguinário, tornando-o similarmente execrável (*Eu.* 40-42). Em suma, encontrava-se obrigado a exercer um acto punitivo (*Ch.* 400-405), conforme o instava o oráculo de Lóxias (269-277) e, dentro dessa necessidade, a tomar uma penosa decisão: a de não poupar a vida de Clitemnestra (922), apesar de mãe uma estranha a quem, não obstante, devia respeito filial. Orestes enfrentava uma escolha, cabendo-lhe decidir entre deixar passar em vão o assassinato paterno, o que configuraria um sacrilégio e desrespeito pelos desígnios divinos; e a cobrança pelo matricídio, na sequência inevitável da justiça primitiva (1016-1017). Em ambos os casos, esperá-lo-iam castigos futuros<sup>561</sup>, ou pela Erínia do pai (925), ou pela Erínia acordada da mãe (*Ch.* 924: ὄρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους

---

Norwood 1945: 247, n.7 (vd. *schol.* Pi. P. 11.17-18: ἰδίως δέ φησιν ὁ Πίνδαρος Ἀρσινόην εἶναι τὴν Ὀρέστου τροφόν· Φερεκύδης δὲ Λαοδάμειαν λέγων αὐτὴν τὸν ταύτης παῖδά φησιν ἀνηρῆσθαι ὑπὸ Αἰγίσθου νομιζόμενον Ὀρέστην εἶναι). Vd. Silva 2005b: 123-125; Meineck, P., Luschnig, C., Woodruff, P. (2009), *Aeschylus. The Electra Plays*, Cambridge, Hackett Publishing: XVI; Jebb, R. (1907), *Sophocles: The Plays and Fragments*, Cambridge, CUP Archive: XX, n.3.

<sup>561</sup> Vd. Nussbaum 2001: 41 ao realçar o facto de, mesmo correspondendo a uma obrigação divina, se manter o castigo decorrente pela acção cometida. Afinal, Ésquilo não criara uma obra panfletária de defesa do matricídio. Pelo contrário, tratando-se de algo hediondo e reprovável impunha-se purificação que, numa acepção mais antiga, se adquiria através de sacrifício e dor, numa lógica de 'aprendizagem pelo sofrimento'.

κύνας, "Toma cuidado com a ira que vinga a mãe"), conforme reconhece, quando se prepara para definir a sua conduta (461: Ἄρης Ἄρει συμβαλεῖ, Δίκη Δίκᾱ, "Ares contra Ares, a Justiça contra a Justiça").

Assiste-se, por conseguinte, desde o início de *Ch.*, a um percurso de autoconvencimento de um herói ciente de uma missão, porém ainda fraco e indeciso, o qual procura uma inspiração que justifique a sua motivação e o capacite para cometer o matricídio, donde o apelo de auxílio ao falecido pai (315-318) ou a interrogação retórica a Zeus (409). As oscilações interiores do vingador<sup>562</sup> configuram a exploração de um dilema humano: a condição de filho, por um lado, e a justiça inevitável que há muito se aguardava (67-70, 309-314), pelo acto *contra naturam* do assassinato de uma mãe, por outro. Depreende-se que o horror do matricídio, enquanto feito punitivo, ultrapassaria os limites da razoabilidade de foro meramente humano, sendo necessária uma instigação superior divina. O longo *kommos* (306-478)<sup>563</sup>, marcado por um *ethos*<sup>564</sup> herdado (cf. esp. 324-331), partilhado por Electra, Orestes e o Coro, serve o intuito de consciencializar Orestes sobre as circunstâncias da morte do pai<sup>565</sup>; permite-lhe ainda suplantar o efeito das libações apaziguadoras enviadas por Clitemnestra e experimentar um momento de auto-afirmação a partir das *gnomai* corais; à audiência, revela-se um novo Orestes, na pele de um 'herói trágico'<sup>566</sup> então mais maduro e esclarecido. A relevância do *kommos* não está em fazer avançar a acção, no sentido de determinar Orestes a executar a vindicta. Na realidade, o jovem encontrava-se decidido desde os momentos iniciais. A reunião dos defensores de Agamémnon junto do seu túmulo funciona como um aprofundamento dos contornos de um crime extremo que se avizinha, para que se reúnem forças divinas e humanas em torno da homenagem devida ao Atrida.

<sup>562</sup> Vide Pulquério 1992: 106-109, esp. 107, a propósito do que classifica como a *amechania* de Orestes; Kyriakou, P. (2011), *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Boston, Walter de Gruyter.

<sup>563</sup> Schadewaldt, W. (1932), "Der *Kommos* in Aischylos' *Choephoren*", *Hermes* 67: 312-354 julga que o *Kommos*, ao retomar acontecimentos passados e reforçar a ligação de Orestes com o pai, impedido de participar nas honras fúnebres, serve não tanto para excluir as hesitações do jovem exilado, mas antes para assegurar a participação de forças ctónicas, em particular da raiva de Agamémnon, no propósito da vingança. Vide ainda Murray, G. (1923), *Aeschylus. The Choëphoroe, Libation bearers*, 3, London, Allen & Unwin: 9.

<sup>564</sup> Vd. Mas Torres, S. (2003), *Ethos y pólis: una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Ediciones AKAL.

<sup>565</sup> Vd. Rutherford, R. (2012), *Greek Tragic Style: Form, Language and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press: 250-251.

<sup>566</sup> Outra é a interpretação de Nancy, C. (1984), "Euripide et le parti des femmes", *QUCC* 17.2: 111-136.46, esp.119, ao considerar o matricídio de Orestes como um crime contra o género feminino.

Encarnando a justiça, embora Orestes vacile perante a mãe (899), pelo horror do acto, já não o faz no que respeita a Egisto (875). Pílates fala pela primeira vez, como um eco humano de Apolo, lembrando a divindade, que autorizara e requerera o crime, ainda que este não se encontrasse totalmente desprovido de censura. A decisão revela contornos de antagonismo, ao juntar as trevas do crime e a luz da justiça e da liberdade, no processo de união de duas esferas - a humana e a divina, acumulando o Destino (cf. maldição familiar), as Erínias e Apolo na mesma causa. Ésquilo introduz um elemento compulsivo<sup>567</sup>, conforme o jovem aristocrata do drama final da trilogia faz questão de realçar em jeito de desculpabilização pelo matricídio: *Eu.* 465: καὶ τῶνδε κοινῇ Λοξίας ἐπαίτιος, "Juntamente comigo, Lóxias é responsável por este feito"; e que a divindade não se abstém de assumir (*Eu.* 203): ἔχρησα ποινὰς τοῦ πατρὸς πρᾶξαι, "Através do meu oráculo, conduzi-o a vingar o pai".

A 'ordem divina' recebida pelo filho do Atrida pode interpretar-se como uma linha condutora para o exercício da justiça, proporcionada por Ésquilo, que assim guia a audiência desde a vingança retributiva e culmina com o modelo positivo. Ora, a propósito de Orestes, estavam em causa divindades mais antigas - as Erínias -, contra os deuses Olímpicos, que Apolo simbolizava. O esclarecimento da questão é introduzido pela Sacerdotisa de Delfos, a propósito do templo indevidamente ocupado pelas Erínias - a bem julgar, a justiça sangrenta determinada por Apolo não se encontrava tão afastada da violência das justiceiras primitivas. As palavras da Pítia vêm denotar a supremacia de Zeus (*Eu.* 28: ὕψιστος), posteriormente reconhecida por Atena<sup>568</sup>, que foca a sua sabedoria (850) e lhe atribui o epíteto de ἀγοραῖος (973), associando-o naturalmente à nova forma de justiça. Também Apolo argumenta com a autoridade suprema do senhor do Olimpo (*Eu.* 615-625, 713-714). Com o supremo Zeus assiste-se ao progresso de, através do sofrimento (mais ou menos inevitável para a condição humana), ser possível retirar-se sabedoria. Completa-se um percurso delineado a partir da primeira tragédia. Em *Ag.*, o comandante grego funcionara como uma Erínia impelida por Zeus, dando seguimento ao tipo de crimes de natureza

<sup>567</sup> Sewell-Rutter 2007, ao recordar tratar-se de um motivo bastante utilizado por Ésquilo, lembra que já em *Ag.* se constata a alusão a quatro elementos sobrenaturais num crescendo, a saber: a morte da prole de Tiestes, as Erínias, o *daimon* da família, a maldição sobre a Casa. Vd. Föllinger, S. (2009), *Aischylos: Meister der griechischen Tragödie*, München, Verlag C. H. Beck; Hammond, N. (1965), "Personal Freedom and its Limitations in the Oresteia", *JHS* 85: 42-55.

<sup>568</sup> Vd. Barandica, M. (2011), "Alétheia, diké, polis em Euménides de Esquilo", *REC* 38: 13-24. A propósito do julgamento de Orestes, note-se o seguimento esquiliano de outras fontes (e.g. Hellanic., *FGrHist* 323a F 11. Cf. Plu. *Amatorius* 5).

punitiva/retributiva típica da família dos Atridas<sup>569</sup>. Por seu turno, em *Ch.*, não há uma divisão estanque entre a justiça automática das Erínias e a dos Olímpicos; afinal, Orestes, ao poluir-se com os homicídios retributivos, actuava sob ordenação de Apolo. Tal gera o caos e a confusão com que abre a última peça da trilogia. O caudal de actos retributivos, numa sociedade desprovida de lei positiva, continuava obrigatoriamente a desenrolar-se (400-404), sem que se lhe conhecesse o final (1021: οὐ γὰρ οἶδ' ὅπη τελεῖ). Contudo, as derradeiras palavras corais de *Ch.* (1073-1076) prenunciam a alteração dos cânones de justiça, que irá consumir-se na tragédia seguinte. De facto, a absolvição de Orestes (*Eu.* 176-177), apesar da gravidade do matricídio<sup>570</sup>, passará por retirar esse tipo de crime e retribuição da esfera familiar, para lhe dar uma tonalidade pública e, enquanto tal, implicar a discussão e um julgamento pela *polis*<sup>571</sup>. Por outras palavras, Ésquilo possibilita, na resolução da crise, a passagem da justiça primitiva para a justiça positiva, isto é, simbolicamente, um percurso de Argos-Delfos até Atenas, o que valoriza a sacralidade de Delfos, a excelência cívica desta última e uma aliança produtiva, de alcance político<sup>572</sup>, entre Argos-Atenas.

O matricídio desperta uma consciência perseguidora sob forma de Erínias para o que apenas Atena<sup>573</sup> dispõe de salvação (*Ch.* 468: σὺ δ' εἰ δικαίως εἶτε μὴ κρῖνον δίκην, "julga se agi com justiça ou não"), na novidade do palco judicial, uma vez

<sup>569</sup> Vd. Kitto, H. (1990), *A Tragédia Grega*, Coimbra, Arménio Amado editora esp.168.

<sup>570</sup> Vd. Snearowski, L. (1990), *Orestes' Matricide in "The Choepori" and Its Significance Within Aeschylus' "Oresteia"*, Ithaca/New York, Cornell University; Jacobs, A. (2007), *On Matricide: Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, New York, Columbia University Press.

<sup>571</sup> Conforme referem Sailor, D., Stroup, C. (1999), "ΦΘΟΝΟΣ Δ' ΑΠΕΣΤΩ: The Translation of Transgression in Aiskhylos' *Agamemnon*", *ClAnt* 18.1: 153-182, na primeira peça da trilogia esquiliana encontra-se a referência a três tipos de crime, começando com o sacrifício de Ifigénia, num plano com repercussões domésticas (184-247), que no entanto extrapola os limites desse domínio estritamente familiar; as mortes ocorridas em Tróia (355-487) e, por fim, um crime com implicações para a polis - o assassinato de Agamémnon (810-974).

<sup>572</sup> Foi importante, em termos políticos, a aproximação Argos-Atenas contra Esparta (cf. Th. 1.103.3), no século V a.C., retratada nesta aliança simbólica, voluntária, recíproca, mas de alguma dependência face a Atenas. Ésquilo valoriza uma atitude de *charis* e benevolência de Atenas perante aliados em dificuldade, encarnados por Orestes, que verbaliza essa ligação e se compromete a respeitá-la (*Eu.* 762-777). Vd. Kagan, D. (1989), *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca, Cornell University Press: 25; Tzanetou, A. (2012), *City of Suppliants: Tragedy and the Athenian Empire*, Austin, University of Texas Press.

<sup>573</sup> Aliás, Orestes associa a acção de Agamémnon em solo troiano com a actividade de Atena (*Eu.* 457-458: ξὺν ᾧ σὺ Τροίαν ἄπολιν Ἰλίου πόλιν | ἔθηκας. "Juntamente com ele, fizeste de Tróia, a cidade de Ilion, uma não cidade"), o que faria esperar apoio aos vingadores do Atrida. No final, Agamémnon proporciona um modelo para a justiça futura. Vd. Headlam, W. (1906), "The Last Scene in the *Eumenides*", *JHS* 26: 266-277.

que, sem a avaliação que esse cenário permite, Orestes seria sempre culpado<sup>574</sup>. Perante a deusa, Orestes já se apresentara purificado por Apolo (*Eu.* 283), após muitos sofrimentos (*Eu.* 276)<sup>575</sup>. Porém, não colocara um fim a uma justiça perniciosa, simples cadeia retributiva de crime-castigo<sup>576</sup>, que impunha a necessidade de novos crimes e sucessivamente ia exterminando membros de uma mesma família.

Na concepção das Erínias, contava apenas o acto homicida em si mesmo, tanto mais gravoso, quanto existissem laços de sangue envolvidos, donde o matricídio ser mais negativo do que o assassinato do marido (*Eu.* 605). Apolo, ainda assim, procura de certa forma, após a confissão de Orestes, desculpabilizar e justificar um crime horrendo; avança com o argumento biológico que retira a Orestes o ónus da afectividade materna, ao retratar a figura da mãe como mero receptáculo do sêmen masculino (*Eu.* 657-666). Também entre os Olímpicos a fractura de sexos tem repercussão. Não obstante a importância masculina de certas figuras divinas, designadamente o sumo poder de Zeus e a intervenção de Apolo, numa atmosfera aparentemente contraditória, destaca-se Atena (753-754). Filha de Zeus sem intervenção materna (como paradigma da subserviência da mãe no acto da geração), com a sabedoria aprendida a partir do pai, revela ser a figura ideal para decidir no caso, que envolvia também um matricídio. Ao favorecer a parte masculina, revela um maior entendimento face à atitude matricida de Orestes, colocado diante de uma situação em que se opunham dois tipos de ordem: no plano divino, uma masculina e Olímpica – Zeus e Apolo, e outra feminina e arcaica, corporizada nas Erínias; e a nível humano, a participação relativa do homem e da mulher na própria renovação da espécie. É, perante as credenciais da deusa, o voto de Atena que permite decidir o empate e, com ele, a absolvição de Orestes (734-741), conciliando ambos os pólos: a purificação ritual com a justiça positiva. Aliando persuasão e ameaça, lógica e sobrenaturalidade, cabe a Atena convencer as Fúrias a acatar a decisão, mediante a promessa de novas incumbências, na qualidade de Euménides. Para trás, com a instituição de uma justiça punitiva, mas ponderada, fica a retaliação automática e radical. Embora a forma de aplicação tivesse sido alterada, a lei da *Dike* mantinha-se

<sup>574</sup> Vd. Snyder, J. (2009), *Prospects Of Power: Tragedy, Satire, the Essay, and the Theory of Genre*, Lexington, Hackett Publishing: 53.

<sup>575</sup> Antes de receber julgamento em conformidade com os cânones da justiça positiva, Orestes sabia-se já purificado, por intermédio de vítimas e de águas lustrais requeridas para o processo (*Eu.* 445-452). Vd. Parker, R. (1983), *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press.

<sup>576</sup> Vd. Parker, R. (1998), "Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion", in Gill, C., Postlethwaite, N., Seaford, R. eds., *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press: 105-125.

estável na sua perenidade irrevogável. Na versão esquiliana da abordagem do *topos* dos Atridas impõe-se, a propósito da atitude homicida de Orestes e da decorrente aplicação da justiça, uma reflexão de pendor sexual, que atinge grande evidência na última peça da trilogia. Ésquilo transmite, não uma decisão cabal a respeito da superioridade dos sexos, mas antes uma dinâmica. De facto, embora Orestes reconheça o poder feminino no julgamento do seu acto homicida, após obter a absolvição, aproxima-se reconhecidamente de Apolo, louvando-o, na empresa vingativa sobre Agamémnon (*Eu.* 755-777). Atena procura retirar o melhor de ambas as alegações. O temor é necessário, como forma de controle, de modo a que não se instaure a anarquia, mas também não o despotismo (*Eu.* 690-699). No final, constata-se um entendimento, na justiça, contando com a participação divina e humana. A ira e violência dão lugar à razão, nos tribunais equitativos, por sentenças de responsabilidade repartida. Zeus, por via de Atena, torna-se finalmente τέλειος, conforme invocara Clitemnestra (*Ag.* 973: Ζεῦ, Ζεῦ τέλειε).

### 5.6.2. *Electra* de Sófocles, a vingança em mãos femininas

Sófocles, ao regressar à vingança na *Electra*<sup>577</sup>, transmite igualmente a percepção da morte de Agamémnon como um acto injusto<sup>578</sup>. A bem ver, o assassinato do Atrida deixava os filhos e herdeiros completamente desprotegidos<sup>579</sup>. A causa dupla - de reparação de *charis*<sup>580</sup> e de obrigação filial (144-145: νήπιος ὅς τῶν οἰκτρῶς | οἰχομένων γονέων ἐπιλάθεται, "louco é o filho que esquece a morte lastimosa do

<sup>577</sup> A cronologia relativa entre as tragédias intituladas *Electra*, de Sófocles e Eurípides permanece uma questão longe de reunir consenso, embora sendo mais defendida a datação mais recuada de Eurípides. A opção de tratar Sófocles primeiramente é estrutural e pretende evitar uma repartição na abordagem do conjunto de tragédias euripidianas, já que argumentos de ordem estilística, métrica e ideológica não constituem o objectivo principal deste estudo. Vd. Finglass, P. ed. (2007), *Sophocles: Electra. Cambridge Classical Texts and Commentaries 44*, Cambridge/New York, Cambridge University Press; Westrik, J. (1826), *Disputatio literaria inauguralis de Aeschyli Choephoris, deque Electra cum Sophoclis tum Euripidis*, Lugduni Batavorum, apud J.C. Cyfveer; Lush, B. (2008), *Recognition and the Limits to Knowledge in Euripides*, tese Dout., Madison, University of Wisconsin: 63, n.5; Macurdy, G. (1905), *The Chronology of the Extant Plays of Euripides*, tese Dout., Lancaster, The New era printing company: esp. 114; Winnington-Ingram 1980: 342-343; Vogler, A. (1967), *Vergleichende Studien zur sophokleischen und euripideischen Elektra*, Heidelberg, Winter.

<sup>578</sup> O surgimento das Erinias, enquanto divindades primitivas, vingadoras de mortes injustas (*El.* 113: ἀδίκως θνήσκοντας) é uma informação recuperada das versões anteriores, que se reveste, também em Sófocles, de certa importância, em particular porque referida por uma filha do Atrida, que considerava a sua morte indevida e merecedora de punição. Vd. West, M. (1999a), "Ancestral Curses", in Griffin, J. ed., *Sophocles revisited. Essays Presented to Sir H. Lloyd-Jones*, Oxford, Oxford University Press: 31-45.

<sup>579</sup> Vd. Konstan, D. (1985), "Philia in Euripides' *Electra*", *Philologus* 129: 176-185. Cf. Wiersma, S. (1984), "Women in Sophocles", *Mnemosyne* 37: 25-55; Romilly, J. ed. (1983), *Sophocle*, Geneva, Entretiens Fondation Hardt: 233-257.

<sup>580</sup> Vd. Borgeaud, W., MacLachlan, B. (1985), "Les kharites et la lumiere", *RBPh* 63.1: 5-14.



pai") -, segundo Electra, merecia a ajuda divina, pelo "deus do Olimpo" (209: θεὸς Ὀλύμπιος), e humana, por Orestes. Entre os vingadores de Agamémnon importa, desde logo, distinguir dois tipos de carácter - um representado por Electra e Orestes, interessados no desagravo do assassinato do pai, através da punição materna; outro por Crisótemis<sup>581</sup>, impulsionada, não tanto por ressentimentos, mas por um espírito mais débil e conciliador, mais sensata (εὖ φρονεῖν) e submissa (εἰκαθεῖν), por contraste com a irmã (394, 396)<sup>582</sup>. No tocante a Electra, ela encarna o ódio, de que a palavra insultuosa é a arma principal, até pelas limitações femininas a que se encontrava atida. Na realidade, Electra convivera vários anos com a mãe homicida. Os lamentos constantes representavam um comportamento que considerava necessário (133, 221), uma vez que as palavras constituíam a única arma que alguém sem poder, sobretudo uma mulher, poderia usar. O pranto exprimia uma recordação permanente e desafiadora<sup>583</sup>. Neste sentido, Sófocles e Eurípides alargam o retrato menos activo – ainda que progressivamente mais consciente - da Electra esquiliana, perante a decisão de empreender o mais odioso dos crimes. Optam por uma exploração mais aberta e pormenorizada de um ódio mobilizador, desencadeado por razões que a Electra de *Coéforas* também acumulava; porém nas novas versões, a filha de Agamémnon assume um protagonismo que a põe em concorrência, ou mesmo em vantagem, com as razões de Orestes, como autora moral do matricídio. A vingança abandona então o pendor varonil, que reservava ao núcleo feminino a espera de um vingador, o verdadeiro autor de uma vindicta já presente na sua alma. O desespero causado pela demora coroada com a notícia da morte do irmão faz, em

<sup>581</sup> Vd. Grote, D. (1991), "Electra or Chrysothemis: The Assignment of Sophocles' Electra 428-30", *CJ* 86.2: 139-143; Gagliardi, M. (1999), "Folie et discours de la folie dans la tragédie grecque du Ve siècle avant J.C.", *Histoire & Mesure* 14.1-2: 3-50.

<sup>582</sup> Outro par feminino contrastante, em Sófocles, é o das irmãs Antígona e Ismena, face à negação do rei Creonte em proporcionar os funerais devidos a Polínicos. Antígona apresenta-se como um espírito livre e audacioso; Ismena, mais fraca, não contempla sequer a hipótese de enfrentar o poder masculino, rebatendo a decisão autocrática (*Ant.* 61-68). Trata-se claramente de uma estratégia dramática muito do gosto do autor. Vd. D'Ooge, M. ed. (1884), *Sophocles. Antigone*, Boston, Ginn, Heath, & co.: esp. 3-11; Loraux, N. (1986), "La main d'Antigone", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 1.2: 165-196; Denis-Constant, M. (2000), " Cherchez le peuple... Culture, populaire et politique", *Critique Internationale* 7.1: 169-183; Duroux, F. (1983), "La société des femmes", *Les Cahiers du GRIF* 28.1: 25-35.

<sup>583</sup> Algumas aves traduzem uma simbologia nefasta na cena trágica sofocleana tais como o rouxinol e a andorinha, conforme se atesta na seguinte referência de Electra, acerca dos lamentos incessantes a propósito da morte do pai (*El.* 107-109): μή οὐ τεκνολέτειρ' ὥς τις ἀηδὼν | ἐπὶ κοκυτῶ τῶν δε πατρῶων | πρὸ θυρῶν ἡχώ πᾶσι προφωνεῖν, "como o rouxinol que mata a sua criação [leia-se Procne], lamentar-me-ei incessantemente e proponho-me soltar altos brados aqui, às portas do meu pai". Cf. *El.* 1075-1077: Ἠλέκτρα, τὸν ἀεὶ πατὴρ | δειλιάα στενάχουσ', ὅπως | ἄ πάνδυρτος ἀηδὼν, "Electra, infeliz, lamenta continuamente o pai, como uma andorinha lacrimante").

Sófocles, Electra ultrapassar barreiras, dispondo-se a, mesmo sozinha, avançar para a morte de Egisto<sup>584</sup>. Aliás, a mesma jovem tenta atrair Crisótemis como aliada de um crime reparador, não tanto um matricídio, mas a morte de tiranos e usurpadores. Esta, embora consciente do feito nefasto da mãe, considera, não uma acção de cobardia, mas fútil (331) abrir hostilidades à partida perdidas (398).

Em termos gerais, a versão de Sófocles configura-se uma tragédia de contrastes essencialmente femininos entre, por um lado, uma Electra de início desesperadamente só e a alegria posterior da personagem; e, por outro, entre as duas irmãs: Electra, frenética, em desespero, corajosa, determinada à vingança, e Crisótemis, apoiada pelo coro, uma figura fraca e branda, o que reflecte uma dicotomia entre actos e palavras. Electra protagoniza a acção, ao surgir sozinha, sem companhia, resolvida a assumir a punição; ao sofrer quando recebe a notícia da morte do irmão, que significava a última esperança no advento de um aliado; quando não contém a alegria de saber que Orestes estava vivo; quando participa da retaliação justiceira. Na realidade, a falta de comunhão de propósitos entre as duas irmãs parte do modo como ambas se relacionam com os assassinos e a situação entretanto criada. Se Crisótemis parece aceitar o convívio com a mãe, já Electra fervilha de ódio, o que conduz a um relacionamento mãe-filha insustentável, afinal o grande conflito da peça. A ira recalcada da jovem prende-se com o desafecto, mas não menos com o poder perdido, que rebaixara as condições de uma vida aristocrática de que disfrutava antes da morte do pai (roupas andrajosas, 191, maus tratos, 1196). Contudo, a frieza deste móbil genuíno não é corajosamente assumida, mas antes escudada pela vingança imposta sobre uma mãe de mau carácter. Ganham vigor as acusações que Electra imputa a Clitemnestra, sem esgrimir com a motivação, relacionada com a disputa pelo poder, que a havia estimulado a assassinar o esposo. Substitui então a face política pela máscara feminina e, enquanto tal, acusa a progenitora realçando aspectos do foro privado da mulher, através do argumento da luxúria; de Clitemnestra como mãe, sublinha os planos que fazia para afastar Electra (380-383), a repreensão da jovem pela salvação do irmão (294-298, 1144-1148), ou o temor inicial, decorrente do sonho, seguido da alegria pela pretensa morte do filho<sup>585</sup>.

<sup>584</sup> Vd. Beer, J. (2004), *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Oxford, Greenwood Publishing Group.

<sup>585</sup> Sob um prisma distinto, Crisótemis manifesta também gáudio inicial, embora numa perspectiva inocente, fruto de uma dedução correcta de que Orestes se encontrava vivo, que dá lugar à reacção de descontentamento quando acredita na morte do irmão.

Ainda assim, os comportamentos assumidos por Clitemnestra enquanto mãe devem entender-se de forma bipolar, já que a mulher de Agamémnon acumula a dupla vertente de progenitora e rainha. E para a rainha, os filhos apresentavam-se em simultâneo enquanto descendentes e oponentes políticos, independentemente de pertencerem ao género masculino ou feminino<sup>586</sup>.

A informação onírica de Clitemnestra invocada por Electra tem por fonte Crisótemis, unicamente utilizada de forma activa por Sófocles (cf. *Il.* 9.145). As palavras da jovem dão a conhecer os contornos básicos do sonho de Clitemnestra (417-430), mediante o qual Agamémnon ressurgia e recuperava o ceptro perdido que, implantado na terra, cobre todo o território de folhagem. O mister de Crisótemis - substituindo a Electra esquiliana -, ao levar as libações enviadas por Clitemnestra como um gesto honorífico que não radicava no sentimento, transmitia uma imagem significativa: a de um líquido capaz de regar a árvore do sonho, que não resultava apenas da sua imaginação, mas se concretizava na figura de Orestes, uma entidade também dada como morta. Desta forma, anuncia-se a reparação da morte do Atrida, não propriamente numa acepção paternal, mas antes como vingança de contornos políticos. A imagética é consistente, tanto mais que, para comprovar a sua identidade perante Electra, Orestes, regressado da Fócida a Micenas na companhia de Pílates e do Pedagogo<sup>587</sup>, apresenta o anel com o selo do pai, isto é, mostra o sinal que o

<sup>586</sup> O que parecia, à partida, antagonismo, que apartava Clitemnestra dos filhos Orestes e Electra, resultava, na realidade, em similitudes. O ódio, desejo de vingança e ambição masculinizaram Electra da mesma forma que o haviam feito com Clitemnestra, uma figura muito forte em Ésquilo e Sófocles. Existe, de facto, uma motivação conjunta nos desempenhos vingativos dos dois irmãos, e, em Electra, uma forma de *arete* virilizante própria de um guerreiro. Quando obtém a companhia fraterna, com a convivência do pedagogo que os ajuda no segredo, Electra pensa igualmente no matricídio como numa atitude heróica: ou ficar a salvo, ou morrer em glória (*El.* 1320-1321: ἢ γὰρ ἂν καλῶς | ἔσωσ' ἐμαντὴν ἢ καλῶς ἀπωλόμην).

<sup>587</sup> É notório o desempenho da figura do Pedagogo, caracterizado de forma sumária, mas correcta, por Electra, após o seu reconhecimento (*El.* 1354-1363). Simbolicamente, completa um círculo na vida de Orestes, já que outrora o conduziu ao exílio e, na peça, o reintroduz, de modo sagaz, na cidade que outrora deixara, demonstrando uma genuína fidelidade reconhecida pelo jovem aristocrata (23-28). Todavia, não se trata de uma personagem meramente figurativa, já que dá início à acção, salientando a Orestes a necessidade de agir; participando nos planos; incentivando-o a manter-se no curso da sua tarefa, mesmo em momentos em que se apercebe de alguma hesitação (82-85, 1339-1345) e até moderando expressões de alegria denunciadoras da sua identidade (1326-1338). Ademais, revela um especial talento para descrever vivazmente a corrida fictícia na qual Orestes teria falecido (680-763), dividindo o seu reconto de tonalidade épica por três partes essenciais: na primeira (680-695) atende à questão de Clitemnestra, realçando a destreza de Orestes nas corridas, como uma forma de *arete* do filho de Agamémnon em competição; depois, faz questão de sublinhar a impotência humana em conseguir contrariar designios superiores (696-740). A bem ver, as suas palavras demonstram ambivalência, ao aproveitar os jogos em honra de Apolo e as determinações divinas que moviam Orestes. Neste sentido, Clitemnestra falha o entendimento da mensagem que poderia até funcionar como uma forma de precaução. O discurso culmina de forma convincente (741-763). Vd. Houghton, P. (1961), "Paedagogus in the *Electra* of Sophocles", *Euphrosyne* 3.2: 3-21.

identifica como descendente do Atrida. Com efeito, Orestes, em Sófocles, tem como único intuito vingar a morte de Agamémnon, à partida como pai (11-15, 603-605, 1354-1355: ὃ μόνος σωτὴρ δόμων | Ἀγαμέμνωνος, "preservador único da casa de Agamémnon"), mas essencialmente na sua vertente de monarca, recuperando o reino para a linhagem do progenitor (72). Este entendimento confere à vingança familiar o cariz de um ataque político, onde os intervenientes poderiam demonstrar a sua *time* guerreira, no âmbito de um espírito bélico que haviam herdado do pai. Orestes mostra-se, na primeira *rhexis* que profere, uma figura decidida, com uma noção automática, fria e pragmática de todos os passos a tomar. Já Electra, no envolvimento que lhe cabe no matricídio, ainda que não se lhe possa atribuir uma colaboração material, nem propriamente a autoria moral do crime, denuncia ódio; é este o sentimento que a faz incentivar o irmão, quer a desferir mais um golpe sobre a mãe (1415), quer a desrespeitar o corpo de Egisto, revelando-se, assim, uma figura fria, irada e vingativa (1487-1488): ὥς τάχιστα κτεῖνε καὶ κτανὼν πρόθεσ | ταφεῦσιν, "mata-o [Egisto] rapidamente e atira-o aos predadores".

Sem as hesitações esquilianas, a consulta de Orestes ao oráculo de Delfos não pretendia assegurar se devia executar a vingança sobre uma mãe que mal conhecia, mas antes qual a forma de o fazer (32-34), sendo que o matricídio, enquanto meio de restabelecer a ordem, é tanto mais aceitável, quanto menos simpatia atrair a figura de Clitemnestra. Aliás, em Sófocles, o matricídio constitui, não tanto um problema, mas antes uma solução libertadora, conforme refere o Coro (1508-1510). Por isso, o autor prima por acentuar as atitudes da filha de Leda, que, afinal, se revela uma assassina com frieza, capaz até de celebrar a data da morte do esposo (278-281). Neste contexto, Electra tende a desculpabilizar o pai (574), o que acentua o carácter traiçoeiro da mãe (124-125: ἐκ δολερᾶς ἀθεώτατα | ματρὸς ἀλόντ' ἀπάταις Ἀγαμέμνονα, "Agamémnon, vencido pela mãe traiçoeira e deveras impiedosa"; cf. 271 τὴν τελευταίαν ὕβριν)<sup>588</sup>.

<sup>588</sup> É significativo o aconselhamento que Clitemnestra proporciona, exprimindo o carácter doloso das mulheres (S. fr. 307 Radt): νόει πρὸς ἀνδρὶ χροῖμα πουλύπους ὅπως | πέτρα τραπέσθαι γνησίου φρονήματος, "ao lidares com o teu marido, sabe como mudar a cor dos teus verdadeiros pensamentos, como um polvo numa rocha"). A referência é fragmentária e a sua contextualização impossível. Ainda assim, denota uma atitude dolosa que Clitemnestra coloca em prática para com Agamémnon. Vd. Várzeas, M. (2001), *Silêncios no Teatro de Sófocles*, Lisboa, Cosmos.

Orestes replica o assassinato doloso do pai com o engano e o secretismo (55: κεκρυμμένον, "escondidos") de uma falsa morte. Quanto aos inimigos<sup>589</sup> (44-50), tal informação transmitia-lhes uma enganosa segurança, o que gera em Clitemnestra uma atitude antinatural para uma mãe - alívio pela morte do filho (773-783), que afinal representava um oponente político. Com efeito, Orestes, como varão, podia e devia assumir o processo de vingança. Impunha-se uma atitude rápida (16: τάχει βουλευτέον), sem hesitações, e prática (22: οὐκέτ' ὀκνεῖν καιρός, ἀλλ' ἔργων). A estratégia escolhida passa pelo dolo. Sófocles alonga a informação (681) de que Orestes estava morto e as suas cinzas numa urna de bronze (687), com uma descrição da corrida de carros fatal e uma cena mais vívida, quando a pequena urna é carregada nos braços da irmã. Ao mesmo tempo dificulta a *anagnorisis*<sup>590</sup>, ao colocar Orestes em cena sob dois disfarces - um nas cinzas de uma pequena urna, outro na figura de um estrangeiro. Também Electra se encontra irreconhecível, sob o exterior de uma serva (190: οἰκονομῶ θαλάμους πατρός, "sirvo nos domínios do meu pai". Cf. 263-265). Já Crisótemis manifesta maior calma e lucidez, que lhe permitem identificar o cabelo do irmão (904)<sup>591</sup>.

Na execução da vingança, Sófocles inverte a ordem de Ésquilo: Clitemnestra é a primeira a morrer e só depois Egisto, o que vem ao encontro da verdadeira motivação de Orestes, como executor de um plano político; donde a extirpação inicial de Clitemnestra para de seguida, copiando o plano materno de outrora, atrair Egisto ao interior da casa (1497-1498). Em Sófocles, a realização dos homicídios é determinada pela razão e não por impulso<sup>592</sup>, finda a realização dos quais Orestes parece tranquilo, sem se verificarem as consequências desenvolvidas na cena de Ésquilo. Ainda assim, parece existir uma posição ambígua, por parte do Coro - ora se proferem palavras que justificariam o matricídio (cf. 126-127: ὥς ὁ τὰδε πορὼν | ὄλοιτ', "deva quem fez isso [assassinato de Agamémnon] morrer"); ora se vislumbra uma reprovação, embora leve e de certa forma velada, a respeito do acto, considerando, em particular, o excesso (cf. 1060-1062): τί τοὺς ἄνωθεν

<sup>589</sup> A falsa mensagem reportava a morte de Orestes num acidente, por ocasião dos Jogos Píticos. Veja-se a simbologia do tipo de jogos escolhido, por associação de Apolo com a vingança estipulada por Orestes.

<sup>590</sup> Vd. Solmsen, F. (1967), *Electra and Orestes: three recognitions in Greek tragedy*, Amsterdam, Noord-Hollandsche U.M.

<sup>591</sup> Para identificar os sinais de reconhecimento utilizados, vd. Mejer, J. et al. eds.(1979), "Recognizing what when and why? The Recognition Scene in Aeschylus' *Choephoroi*", in Bowersock, G., *Arktouros*, Berlin, Walter de Gruyter: 115-121.

<sup>592</sup> Vd. Claverhouse, J., Mather, R. eds. (1869), *The Electra of Sophocles*, Boston, J. Allyn: I-VIII.

φρονιμωτάτους οἰωνοὺς ἐσορώμενοι τροφᾶς | κηδομένους ἄφ' ὧν τε βλάστωσιν ἄφ' ὧν τ' ὄνασιν εὖρ-|ωσι, τάδ' οὐκ ἐπ' ἴσας τελοῦμεν; "Por que razão, embora contemplemos as aves, no alto, criaturas sabedoras, a cuidar do sustento daqueles a quem devem a vida e agrado, porque não pagamos estas dívidas com a devida proporção?"

Em conclusão, o assassinato do Atrida não gera sentimentos de revolta pela perda de um ente querido a justificar uma ânsia de justiça, mas constitui tão só, quer para os assassinos, quer para os vingadores, um instrumento de poder. Nos usurpadores, a ânsia de poder manifesta-se pela ambição e por um misto de frustração e ódio pessoais; e, por parte dos que vinham reclamá-lo, de ganância política.

### 5.6.3. A vingança em Eurípides

Eurípides explora também não apenas o horror de uma situação<sup>593</sup>, mas os sentimentos subjacentes, ao abordar a vingança<sup>594</sup> de Agamémnon, ora com maior detalhe e extensão, ora através de uma simples referência. Do conjunto dos dramas remanescentes, destacam-se *Electra* e *Orestes*<sup>595</sup>, apelidados a partir dos filhos que mais se evidenciam, cada um de forma distinta, na retaliação do assassinato paterno. Além de trazer algo deveras inovador a um mito de contornos assaz conhecidos do público, a intenção seria também a de proporcionar uma exploração particular dos caracteres intervenientes. O tragediógrafo sublinha uma propensão genética na família dos Atridas, quando, em diversas ocasiões, insiste em histórias e figuras ancestrais<sup>596</sup>, e. g. Agamémnon e a Guerra de Tróia, em *IT* (1-14); Pélops/Hipodamia e o castigo de Tântalo (*Hel.* 396-407, *Or.* 1-33). Podia, dessa forma, aproveitar-se como paradigmática a punição sofrida pelos membros destacados do 'clã' dos Atridas

<sup>593</sup> Gilbert, M. com. (1908), *The Electra of Euripides*, London, G. Allen & sons: VII considera que Eurípides, na abordagem que apresenta do mito, não se limitou a esconder o horror do matricídio, como Homero, nem a torná-lo um problema inexistente/indiscutível, à semelhança de Sófocles. Cf. Michelini, A. (2006), *Euripides and the Tragic Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press.

<sup>594</sup> Vd. Silva 2005a; Burnett 1998; Hamilton 1978: 277-302.

<sup>595</sup> É deveras discutida a classificação das obras euripidianas *Electra* e *Orestes* como melodramas e não tragédias, conforme defendem autores como Kitto 1990: 255, ou Verrall, A. (1905), *Essays on four plays of Euripides: Andromache, Helen, Heracles, Orestes*, Cambridge University Press: 210. Porter 1994: IX, 19-20, 75-76 chama a atenção para estudos que retiram *Or.* da classificação de melodrama, para o considerar uma tragédia onde se avalia o lugar num mundo incerto, dominado por medo e culpa, como que prenunciando o 'teatro do absurdo'. Ainda assim, há que considerar o seu *pathos* melodramático ou perto do tema da 'salvação' (σωτηρία), em alguns trechos, como 960 sq.

<sup>596</sup> Vd., entre outros, Segal, E. ed. (1968), *Euripides, A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall; Meridier, L. (1911), *Le Prologue dans la Tragedie d'Euripide*, Bordeaux/Paris, Feret et Fils/A. Fontemoing; Fuqua, C. (1978), "The World of Myth in Euripides' *Orestes*", *Traditio* 34: 1-28.

(*Or.* 1-15, 982-1012), decorrente de um padrão comportamental faltoso (*El.* 1175-1176: οὐκ ἔστιν οὐδεὶς οἶκος ἀθλιώτερος | τῶν Τανταλείων οὐδ' ἔφν ποτ' ἐκγόνων, "não há, nem nunca houve casa mais infeliz do que a de Tântalo ").

### 5.6.3.1. Orestes em Táuride

Também *IT* permite avaliar a retaliação da morte de Agamémnon sob um outro prisma e *a posteriori*<sup>597</sup>, embora sem proporcionar o modo como a vingança terá sido executada, nem quaisquer outros elementos que permitam a avaliação do estado de espírito dos executores. Ocorrido já o matricídio (556), apenas Orestes (558) tinha sido perseguido pelas Fúrias (77-93), o que denota o relevo que tivera no processo. De facto, Orestes desenvolvera uma justiça nefasta, conforme denota Ifigénia, espelhando a censura de Ártemis<sup>598</sup>, já que era sua profetisa (559: εὖ κακὸν δίκαιον). Orestes reporta o acto como tendo sido justo, mas ainda assim sem a aprovação divina (560: οὐ τὰ πρὸς θεῶν εὐτυχεῖ). O jovem aristocrata, cumprida a missão de retaliar a morte paterna, procurava purificação pelo crime que cometera. Em Táuride, na posição de vítima a ser sacrificada<sup>599</sup>, via, na atitude de Ifigénia<sup>600</sup> - a partir do reconhecimento pronta, não só a poupar a vida dos estrangeiros que devia sacrificar, mas também a auxiliá-los -, que existiam alternativas, o que poderia macular um pouco a imagem que tinha de Agamémnon. Afinal a determinação da deusa, ao exigir o sacrifício em Áulide, não era incontornável, já que a própria Ártemis salvara a sua vítima (34, 783-784); Ifigénia continuava viva e preparava-se a restauração

<sup>597</sup> Vd. Mastronarde, D. (2002), "Euripidean Tragedy and Theology", in *SemRom* 5.1: 17-49; O'Brien, M. (1988a), "Pelopid History and the Plot of Iphigenia in Tauris", *CQ* 38: 98-115.

<sup>598</sup> Ifigénia comunga de várias características de Ártemis, o que justifica a união de nomes, como Ártemis-Ifigénia e Artemis Taurópolis. Em Bráuron existia inclusivamente o culto a Ártemis Braurónia, também apelidada de Ifigénia, conforme denota Jerram, C. (1885), *Euripides. Iphigenia in Tauris. Edited with introd., notes, and critical appendix for upper and middle forms*, Oxford, Clarendon Press: XV. Cf. Kyriakou 2006.

<sup>599</sup> Vd. Strachan, J. (1976), "Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia Taurica*", *CPh* 71: 131-140; Sansone 1975: 283-295. Cf. Stern-Gillett, S. (2001), "Exile, Displacement and Barbarity in Euripides' *Iphigenia Among the Taurians*", *Scholia* 10: 4-21.

<sup>600</sup> A matéria onírica, porque unicamente resultante da mente humana num estado de inconsciência, transmite sinais que, embora significativos e portadores de verdades, dão origem a entendimentos falsos ou equivocados. Assim aconteceu com um sonho de Ifigénia (*E. IT* 42-66), já profetisa em Táuride. Interpretara o pilar restante, contendo caracóis de cabelo louro na sua base, no palácio desmoronado do seu pai, como uma imagem de Orestes. A interpretação seria correcta na sua essência, não fosse a inclusão de Orestes nessa ruína, estimando-o morto. Tal erro interpretativo, quando assegurada da vida de Orestes, leva-a a desacreditar nos sonhos (569 ψευδεῖς ὄνειροι, χαίρει: οὐδὲν ἦτ' ἄρα, "Falsos sonhos, adeus! Afinal, não eram nada"). O desabafo de Ifigénia é levado por Orestes para um plano impiedoso. Apesar da ordem e do apoio divinos, que recebera para concretizar a vingança de Agamémnon, a situação em que se via leva-o a considerar falsos os deuses (οὐδ' ἀψευδέστεροι) e os profetas (μάντεων), como também os sonhos (570-575).

completa do cenário, numa composição anelar do mito, com o retorno a Argos de Ifigénia.

Na terra dos Tauros, Orestes revela-se uma figura fraca, pronta a desistir e a fugir, perante uma missão que parece perdida, em solo estrangeiro. Antes do momento de *anagnorisis*, face à pena imposta pela sacerdotisa avessa a estrangeiros, Orestes chega a ser altruísta, ao tentar salvar a vida de Pílates em detrimento da sua (687-715). Mas é Pílates que o fortalece e incentiva a continuar, retirando-o da vitimização em que se colocara (104-105: *φεύγειν μὲν οὐκ ἀνεκτὸν οὐδ' εἰώθαμεν, | τὸν τοῦ θεοῦ δὲ χρησμὸν οὐ κακιστέον*, "A fuga não deve ser efectuada, nem nós estamos acostumados a isso, e não devemos criticar o oráculo divino"). *Mutatis mutandis*, em termos estruturais, Eurípides recuperava um *topos* relativo a Orestes, mas inserindo-o num outro cenário e com propósitos diferentes. Na realidade, o filho de Agamémnon procurava a purificação do crime de sangue, inspirado por Apolo (1174) e com o apoio do amigo Pílates e da irmã - desta feita, Ifigénia (1012-1014). Uma vez mais Eurípides segue a tradição, aproximando Orestes da figura de Apolo que, como é comum, promete libertá-lo das Fúrias; para tal cumpre a missão de, após sacrificar à deusa, conforme indica o Boieiro (241-245), levar a sua estátua para a Ática (1082-1088). Considerando a ligação entre Ifigénia e a deusa representada na estátua, a missão de Orestes redimensiona-se, passando a incluir a restituição da irmã à pátria (1361-1363: *Ὁρέστης, τῇσδ' ὄμαιμος, ὥς μάθης, | Ἀγαμέμνονος παῖς, τήνδ' ἐμὴν κομίζομαι | λαβὼν ἀδελφήν, ἣν ἀπώλεσ' ἐκ δόμων*, "Fica a saber que sou Orestes, irmão dela, filho de Agamémnon, e que vim para levar a minha irmã, que havia desaparecido de casa"). Além do mais, conta com o apoio de Ifigénia, que, ao tornar-se cúmplice na salvação do irmão – vítima reservada ao sacrifício - e ao assumir os riscos correspondentes (1289-1292, 1312-1316, 1327-1421), transmite, a julgar pelo Mensageiro (1320), uma lição face ao comportamento do seu pai.

Por fim, a harmonia é trazida por Atena *ex machina*, que domina a ira de Toas. O conteúdo dessa *rhexis* final não faz evoluir o que já era sabido e havia sido denotado ao longo da peça por diferentes elementos: a referência ao oráculo de Apolo<sup>601</sup>; a libertação das Fúrias; a ordem de levar Ifigénia e restituir a estátua de Ártemis ao seu lar (1438-1442). Todavia, as suas palavras comportam a autoridade que faltava para se sobrepor ao rei. De novo, Eurípides serve-se da figura de Atena, já utilizada por

<sup>601</sup> Vd. Hartigan, K. (1991), *Ambiguity and Self-Deception: the Apollo and Artemis Plays of Euripides*, Frankfurt am Main, Peter Lang.



Ésquilo, *topos* de justiça divina, que importava atender para colocar cobro a diferendos humanos.

#### 5.6.3.2. *Electra*

Na *El.*<sup>602</sup>, distinguem-se dois momentos de sentimentalismo relativamente à figura da protagonista, dependendo das personagens com quem contracena: por um lado, quando se encontra só, deplora a morte do pai e o exílio do irmão. Todavia, sobretudo perante o Coro e o suposto emissário de Orestes, revela o seu íntimo, a que a humilhação sofrida impôs uma tonalidade egocêntrica. Não se trata de 'duas Electras', mas do efeito que a chegada de Orestes, pronto a executar uma missão, lhe confere, ao possibilitar que se afirme numa dupla vertente. É tempo de redimir-se da frustração pessoal, decorrente da perda de um poder que julgava ser seu por direito, e de satisfazer ódios e ressentimentos, que o assassinato do progenitor/rei nela provocara. Pela sua *rhexis*, onde expõe as queixas próprias antes de falar de vingança paterna (300–338), deduz-se a necessidade de valorizar, sobre a empresa do irmão, a sua causa pessoal. Ao contrário de Orestes, Electra convivera com os assassinos, sofrendo com as suas demandas, o que conduzira a uma acumulação de ódios contra ambos, que a haviam transformado numa 'exilada', sob os olhares próximos dos autocratas. Neste ponto, Eurípides reproduz uma situação que Ésquilo e Sófocles exploram também, mas de forma distinta, a da realização pessoal de Electra. Em vez de solteira, Electra é agora uma mulher a quem a mãe proporcionou um casamento; apenas a união que lhe destinou é, ainda em maior grau, ofensiva. A jovem lamenta-se pelo matrimónio forçado e 'desprestigiante' com alguém de uma classe social distinta (εὐγένεια, 38), algo degradante para a sua linhagem nobre, pois não conjugava ambos os aspectos requeridos - linhagem e riqueza (cf. E. fr. 462.5 Kannicht: καὶ τῶν ἐχόντων ἡὐγένεια κρίνεται: "Julga-se a nobreza uma qualidade dos ricos"). Electra recorda os pretendentes condignos (21) que havia tido, incluindo um semideus - Castor (312-313). Todavia, o micénico que Egisto seleccionara para a desposar, não obstante possuir linhagem, era humilde, além de que o respeito que o

<sup>602</sup> Vd. Lloyd, M. (1986), "Realism and Character in Euripides' *Electra*", *Phoenix* 40.1: 1-19; Blaiklok, E. (1952), *The Male Characters of Euripides: Study in Realism*, Wellington, University of New Zealand Press; O'Brien, M. (1964), "Orestes and the Gorgon: Euripides' *Electra*", *AJPh* 85.1: 13-39; Arnott, W. (1981), "Double the Vision: A Reading of Euripides' *Electra*", *G&R* 28: 178-192; Gellie, G. (1981), "Tragedy and Euripides' *Electra*", *BICS* 28: 1-12; Papadimitropoulos, L. (2008), "Causality and Innovation in Euripides' *Elektra*", *Rheinisches Museum für Philologie*, 151.2: 113-126.

levava a não consumir a união (44: παρθένος δ' ἔτ' ἐστὶ δῆ, "ainda é uma donzela") impedia a esposa de afirmar-se na qualidade de mulher. Ao objectivo profiláctico previsto pelos assassinos, de se protegerem de potenciais actos justiceiros (22-24) através da descendência, fraca, de Electra, a honestidade do lavrador trazia ainda maior força<sup>603</sup>. A princesa vê-se, assim, votada a um estilo de vida nada conforme com a sua natureza nobre (61, 209, 306, 1005, 1008), expresso pelos serviços a que se via obrigada e pelos andrajos que a vestiam. Assiste-se, por conseguinte, a uma explosão da ira acumulada de Electra, no sentido da recuperação de um estatuto que a morte do pai lhe retirara (1004-1006).

A denominação da peça atribuída por Eurípides não deverá entender-se certamente como um mero acaso. De facto, Electra<sup>604</sup> surge como uma figura activa, aliada da missão que impelia Orestes, mobilizada para atitudes varonis e fortalecida por raiva e ressentimentos que se sobrepõem a todas as hesitações. Ademais é a jovem aristocrata quem elabora um plano para o matricídio (647-661)<sup>605</sup> e incita o irmão para que o levasse a cabo (967-987). Agrava ainda o seu currículo nefasto com atitudes como o aviltamento do corpo de Egisto (907-956) e o toque na espada do matricídio (1225). Descarrega dessa forma a ira contra os que a haviam humilhado, além de desanuviar um profundo ressentimento, face à rejeição de uma mãe, então com uma nova família (1086–1093); se Clitemnestra lhe poupava a vida fora por receio das reacções populares (27-30), ou poderia entrar em contradição, ao afirmar ter matado o marido devido ao sacrifício de Ifigénia (1086–1093). A figura da rainha corresponde, *mutatis mutandis*, à esquiliana no que toca ao núcleo familiar que constituía em situação de adultério, desligando-se dos elementos que a conectavam à casa que havia construído com Agamémnon<sup>606</sup>. Todavia, Clitemnestra não iguala a

<sup>603</sup> Clitemnestra e Egisto surgem como dois déspotas e usurpadores, cabendo a Clitemnestra a frieza de haver assassinado o esposo, cuja morte, no banho, o Coro relata, incluindo as suas derradeiras palavras em discurso directo (1151-1152).

<sup>604</sup> Vd. Sheppard, J. (1918), "The *Electra* of Euripides", *CR* 32: 137-141; England, E. (1926), "The *Electra* of Euripides", *CR* 40: 97-104.

<sup>605</sup> Autores como Sheppard 1918: 137-141; O'Brien 1964: 13-39, Kubo, M. (1967), "The Norm of Myth: Euripides' *Electra*", *HSPH* 71: 15-31, esp.19, entre outros, aproximam das mortes de Clitemnestra e de Egisto por Orestes a imagem de Perseu de Micenas e o seu domínio sobre as Górgonas (cf. 855-857: ἔρχεται δὲ σοὶ | κάρα 'πιδείξων οὐχὶ Γοργόνης φέρων, | ἀλλ' ὄν στυγεῖς Αἰγισθόν, "Ele [Orestes] chega, trazendo uma cabeça para te mostrar, não a da Górgona, mas a de um que tu odeias - Egisto"). Vd. E. *El.* 452-463 e a simbologia das Górgonas representadas no escudo protector de Palas Atena (1257). Recorde-se *supra*, na épica, a representação das Górgonas no escudo de Agamémnon (*Il.* 11. 36).

<sup>606</sup> O menadismo surge associado a Clitemnestra, quando retratada em pinturas inspiradas na *Oresteia* esquiliana (e.g. Oinochoe, Bari 1014), onde aparece vestida como uma ménade (*Ag.* 1235), na ocasião em que se insurge contra Orestes, que ataca, no intuito de defender Egisto, o que a aproxima das

sua antiga imagem esquiliana (e.g. 931, 1163–1164); a tónica de humanidade que Eurípides introduz na figura, incluindo o reconhecimento dos seus erros e os remorsos<sup>607</sup> quanto à morte do Atrida (1105–1110), tornam o matricídio um crime tanto mais horrendo. Eurípides desenvolve, assim, uma vertente marcadamente humana, ao compor uma Electra com certos sentimentos e destituída de outros, comuns e próprios de uma relação mãe-filha. Considera-se duplamente órfã e mais só do que nunca, apesar do alargamento familiar, com o nascimento de novos irmãos, na realidade um rol de herdeiros/adversários na partilha de poderes e benesses (60-63):

ἡ γὰρ πανώλης Τυνδαρίς, μήτηρ ἐμή,  
ἐξέβαλέ μ' οἴκων, χάριτα τιθεμένη πόσει:  
τεκοῦσα δ' ἄλλους παῖδας Αἰγίσθῳ πάρα  
πάρεργ' Ὀρέστην καὶ με ποιεῖται δόμων .

"Com efeito, a nefasta filha de Tíndaro, minha mãe, expulsou-me de casa para agradar ao seu esposo. Uma vez que havia tido outros filhos na sua relação com Egisto, considera Orestes e a mim própria secundários na casa".

Eram esses os verdadeiros motivos das suas acções, aproximando-se, nessa medida, da Electra sofocleana. Marcara a sua relação com a mãe um amor rejeitado, transformado no seu oposto - ódio, conforme reconhece a jovem ao tapar o corpo daquela que sumariamente classifica como φίλα τε κοὺ φίλα, "amada e não amada" (1230), donde não poder igualar-se, neste sentido, à fria Electra de Sófocles (*El.* 1415)<sup>608</sup>. Preocupa-se sobretudo com o assassinato da mãe<sup>609</sup>, como contraponto feminino de Orestes, que começa por centrar a sua actuação sobre Egisto; em busca de uma justificação, cuida de demonstrar aos deuses a insolência de Clitemnestra face ao pai (58-59). Todavia, a retaliação paterna funcionaria, afinal, para ambos os filhos, como um pretexto (976) para os seus desígnios.

Orestes gozara, na infância, do apoio popular que Agamémnon detinha, representado na figura do velho Servo que, revezando a inexistência de um pai, o colocou a salvo (17). Retorna a Argos como um estrangeiro (ξένος) da Tessália, o

---

Erínias, apelidadas de Ménades, em A. *Eu.* 500. Vd. Seaford, F. (2008), "Death and Wedding in Aeschylus' *Niobe*", in McHardy, F., Robson, J., Harvey, D. eds., *Lost Dramas of Classical Athens: Greek Tragic Fragments*, Exeter, Exeter University Press: 113-127; Goff 1995: esp. 214; Whallon 1964: 317-327.

<sup>607</sup> Vd. Silva, M. (2006a), "Eurípides, *Orestes*. Crime, remorso e justiça", in Mora, C. ed., *Vt par delicto sit poena: Crime e justiça na Antiguidade*, Aveiro, Universidade de Aveiro: 67 - 81.

<sup>608</sup> Vd. Thury, E. (1995), "Euripides' *Electra*: An Analysis through Character Development", *RhM* 128: 5-22; Harder, M. (1995), "Right and Wrong in the *Electras*", *Hermathena* 159: 15-31.

<sup>609</sup> Vd. Brasete, M. (2005) "A *Electra* Euripidiana: um drama de matricídio", in Mora, C. ed., *Vt par delicto sit poena: Crime e justiça na Antiguidade*, Aveiro, Universidade de Aveiro: 83-107.

que proporciona um aproveitamento traiçoeiro da recepção oferecida por Egisto<sup>610</sup>, pervertendo o clima de alegria do par assassino (cf. 779: Χαίρετ') e convertendo o festim (θοίνη)<sup>611</sup> em que participa num homicídio de Estado. Caso se tivesse revelado de imediato perante a irmã<sup>612</sup>, qualquer comportamento impulsivo que tomasse, correspondendo aos desejos e incitação de Electra, fariam perigar os seus intuitos. Nunca seria possível atacar Egisto, no seu temor e cautela, pelo retorno do vingador do Atrida (831–833); atestam-no a construção dos muros da cidade, o prémio pela cabeça de Orestes (31–33)<sup>613</sup>, a guarda pessoal que o acompanha, a forma como recebe os hóspedes, procurando certificar-se da sua identidade (779–780, 818). Justifica-se, pois, o espírito precavido de Orestes, tendo em vista a recuperação do poder perdido aquando do assassinato paterno (810). É necessária a presença do Velho Pedagogo, reconhecendo a identidade do jovem (283–287), para informar Orestes de aspectos de vária ordem, quer respeitantes ao desprezo do túmulo de seu pai (323–331), quer relativos às cautelas de Egisto. Porém, fora das muralhas - daí ser imperiosa a mudança de cenário -, Egisto encontra-se numa posição vulnerável. Certamente não corresponde a esse Egisto euripídiano a fraqueza que caracterizava a personagem de Ésquilo. A julgar pelas informações do prólogo, ter-lhe-ia cabido a execução de Agamémnon, conforme o plano desenhado por Clitemnestra (8–10. Cf. sobre a cumplicidade Egisto/Clitemnestra, 86–87, 123–124, 163–166, 1152, 1159–1160), donde os péans de vitória após a morte de Egisto e o desejo de Orestes em mutilar-lhe o corpo (896–898). Cabe a Orestes concretizar o assassinato de ambos os responsáveis pela morte de Agamémnon. Tendo sido o filho

<sup>610</sup> Confirmam-se, pois, no festival, as permutas, por um lado, nos destinatários: as ninfas (no caso de Egisto); Zeus, divindade da justiça (no pensamento de Orestes). Por outro, nos objectivos: Egisto solicitava o sofrimento dos inimigos (*El.* 807), designadamente de Orestes e Electra (808), bem como de Píades (821); Orestes, por seu turno, dissimuladamente (809: οὐ γεγωνίσκων λόγους, "sem falar em voz alta"), requeria a obtenção da casa do pai (810). Mais ainda, na natureza da vítima sacrificada - um boi (805 βουθυτῶν, 811: μωσχία. Cf. 816 ταῦρον), na cerimónia de Egisto; o próprio Egisto, no cenário preparado por Orestes. Igualmente, na identidade do sacrificador. Uma vez ultrapassados os receios de Egisto, temente de um dolo, não de um acto de justiça, por parte de Orestes (832: ἔχθιστος βροτῶν, "o mais odioso dos mortais"), o filho de Agamémnon assegura-lhe uma falsa confiança, apelando ao seu *ego* (835), para matá-lo (841). Elemento constante - o cutelo do sacrifício (811: ὀρθὴν σφαγίδα). Por fim, a cabeça de Egisto funciona como troféu, em última instância, de Agamémnon, apresentado em praça pública (856–857). A propósito dos festivais em honra de Hera, vd., a título meramente ilustrativo, Zeitlin, F. (1970), "The Argive Festival of Hera and Euripides' *Electra*", *TAPhA* 101: 645–669.

<sup>611</sup> A utilização do festim é recorrente como ocasião de sacrifícios humanos, no paradigma familiar de Agamémnon.

<sup>612</sup> Vd. Davies, M. (1998), "Euripides' *Electra*: the Recognition Scene Again", *CQ* 48: 389–403.

<sup>613</sup> A respeito dos receios de Orestes em poder ser reconhecido no interior das muralhas da cidade (94–95), vd. Grube, G. (1941), *The Drama of Euripides*, London, Methuen: 302.

de Tiestes (773) o primeiro a pagar, enquanto acto de justiça (771: ὃ θεοί, Δίκη τε πάνθ'), tal não significa que o jovem herdeiro prosseguisse para o matricídio com a mesma postura e sem sentir o peso do matricídio (967-981, 987). Embora existisse o oráculo de Delfos e Orestes soubesse que o seu acto correspondia ao agrado divino (986-987), a figura euripídiana não se assume como submissa ou dependente de ordens de Apolo, como o seu homónimo esquiliano (*Ch.* 269-297). Hesita, antes, por razões do foro íntimo e de moral, ao ponto de colocar em dúvida a profecia apolínea (981). É nesse sentido que pesam os incentivos da irmã (984, 1182: αἰτία δ' ἐγώ). Electra torna a instigar Orestes pelo argumento nobilitante da honra, numa missão mesmo assim inferior à que outrora coubera ao pai/guerreiro (337: ἄνδρ' εἷς) e, por tal, a chamar a si a responsabilidade do matricídio (1184). A bem ver, a morte de Clitemnestra, à semelhança da que sofrera o Agamémnon esquiliano, inicia-se antes do golpe fatal, com a valorização dos motivos que justificavam tal acto e, de certa forma, anunciavam a sua execução. Igualando o *modus operandi* materno, como se a maneira de actuar se inscrevesse num padrão genético, Electra reutiliza a primeira arma usada pela filha de Tíndaro para derrotar Agamémnon, em Ésquilo - a argumentação. Apesar do desfasamento de condições (Clitemnestra, rainha; Electra, serva), Electra aproveita o direito que lhe é conferido para usar impunemente de franqueza - *parresia* (1056: διδοῦσα πρὸς σέ μοι παρρησίαν), por forma a obter um desfecho invertido, já que o poder não conseguira evitar que a Clitemnestra, findo o *agon*, coubesse um desfecho trágico<sup>614</sup>.

A retórica mostra deter grande força e representatividade na tragédia, onde os derrotados se tornam vítimas, na sua integridade física. Clitemnestra não faz a melhor opção ao escolher argumentos centrados na sua feminilidade. Debatiam-se, então, duas mulheres, desculpabilizando-se Clitemnestra como figura justiceira e vítima de infidelidade conjugal (1011-1034). Nenhum dos argumentos ia ao encontro do que poderia fazer hesitar (quicá até recuar) Electra. Quando finalmente Clitemnestra se dá conta e reforça os seus rogos enquanto mãe (1165: ὃ τέκνα, πρὸς θεῶν, μὴ κτάνητε μητέρα, "Filhos, pelos deuses, não matem a vossa mãe") com a

<sup>614</sup> A contra-argumentação direcciona a culpa sobre Clitemnestra, apresentando-a como um paralelo de Agamémnon, ao acentuar a sua lascívia, bem como a aniquilação dos filhos Orestes e Electra. Vd. McDonald, M. (2003), *The Living Art of Greek Tragedy*, Bloomington, Indiana University Press; Scodel, R. (2001), "Drama and Rhetoric" in Porter, S. ed., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, Leiden, E.J. Brill; Goldhill, S. (1997), "The Audience of Athenian Tragedy", in Easterling, P. ed. *Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press: 54-68; Worthington 2010: 473-489; Bers, V. (1994), "Tragedy and Rhetoric", in Worthington, I. ed. *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London, Routledge: 189-191.

exposição do seio (1206-1209), já era tarde demais. Então os filhos retorquiam de forma correspondente ao seu discurso inicial, alegando justiça perante a morte do pai, conforme salienta Electra (1060-1099, esp. 1093-1095: εἰ δ' ἀμείγεται | φόνον δικάζων φόνος, ἀποκτενῶ σ' ἐγὼ | καὶ παῖς Ὀρέστης πατρὶ τιμωρούμενοι, "Se o crime, ao dar-lhe justiça, requer outro crime, o teu filho Orestes e eu temos de matar-te para vingar o nosso pai"). Assim se explica que inserissem o matricídio na retaliação, simbolicamente retratado na imagem dos dois irmãos, maculados pelo sangue materno (1172-1173: μητρὸς [...] ἐν αἵμασι | πεφυρμένοι βαίνουσιν, "caminham molhados no sangue da mãe"), após um acto conjunto, contando com a participação física de Electra, segundo a própria admite (1224-1225). Assim – conclui o Coro –, a atitude dos vingadores registava um padrão comportamental típico da raça de Tântalo (1176).

Na apreciação de terceiros, o Coro assume uma posição ambígua, já que, se, por um lado, condena o matricídio (cf. 1226: δεινότατον παθέων ἔρεξας, "cometestes a mais perniciosa das acções"), por outro considera o acto como benéfico para os 'grandes males' instaurados na casa dos Atridas. A vingança havia sido, afinal, merecida, a seu ver (1170-1171: σχέτλια μὲν ἔπαθες, ἀνόσια δ' εἰργάσω, | τάλαιν', εὐνέταν, "sofreste atrozmente, miserável, mas cometeste actos impiedosos para com o teu esposo").

A lição que perpassa na história euripidiana é trazida pelos *dei ex machina* Castor e Pólux<sup>615</sup>, que apaziguam os remorsos e revelam uma solução conciliadora para o destino dos dois irmãos. Mesmo que justificado, o matricídio recebia condenação, ainda que tivesse uma avaliação ambivalente. Afinal, nem Hera lhes conferia uma absolvição total através do sacrifício pervertido que haviam oferecido no seu altar, nem Zeus justiceiro atendia por inteiro às suas súplicas (671–672). Os Dioscuros julgavam certa a aplicação da justiça divina (1169), porém o meio de aplicá-la condenável (1244): δίκαια μὲν νυν ἦδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς, "a punição dela é justa,

<sup>615</sup> A inovação introduzida por Eurípides traduz-se numa desconstrução: afinal, os Dioscuros dão a notícia de que Helena nunca estivera em Tróia (*El.* 1283). Por conseguinte, o *topos* do adultério que marcara a obra (Cf. Coro, a propósito de Helena, 213-214; a ironia da realização do festival de Hera, protectora do casamento, por Egisto; Clitemnestra, sobre Agamémnon, 1027-1028) desfaz-se. Avançando com um exercício hipotético, alargando as suas consequências à globalidade do mito em torno de Agamémnon, reduz toda a carnificina e o sangue derramado desde o início a questões de ambição e a lutas pelo poder. Na presente tragédia, Eurípides evidencia a propensão herdada pelos dois descendentes de Agamémnon, conforme constata os Dioscuros (1305-1307), ainda que com a diferença que o ressentimento de Electra constitui na peça face à tradição comum nos Tantálidas. Vd. Kovacs, D. (1985), "Castor in Euripides' *Electra* (*El.* 307-13 and 1292-1307)", *CQ* 35.2: 306-314.

mas tu não actuaste com justiça", embora não censurem Electra e Orestes, mas antes o oráculo apolíneo (1266-1267, 1296-1297: Φοῖβω τήνδ' ἀναθήσω | πρᾶξιν φονίαν, "A Apolo atribuo este acto sangrento"); é por essa razão que seria inconsistente a aparição de Apolo *ex machina*. Feita uma avaliação ética do sucedido, parece ter havido um excesso ao cometer-se o matricídio. Nem Orestes obtinha, dessa forma, o que o levara até Argos; nem Electra ganhara mais do que dar largas a um ressentimento, findo o qual ficara vazia, com o remorso de um desfecho que não lhe havia trazido a relação materna por que tanto ansiara; por isso, se dispunha a morrer, uma vez concretizado o matricídio (278-281). Já quanto a Orestes, ausente de uma convivência constante com os homicidas, justificam-se os resquícios de uma ligação materna, que haviam conduzido a alguma hesitação perante o matricídio e a sentimentos de culpa (1214-1217). Nessa solução de compromisso apresentada pelos Dioscuros, aguardam-se sofrimentos, por um lado, para Orestes, perseguido pelas Fúrias, representando, não apenas justiça primitiva, mas remorsos através de figuras similares à mãe assassinada - 1345: χειροδράκοντες χρῶτα κελαιναί, "figuras com braços de serpentes, pele negra". De outra parte, para Electra, ficando ambos os irmãos, pelo julgamento em Atenas, exilados de Argos, mas esperando-se recompensas futuras para os dois, de teor distinto, já que diferentes haviam também sido os seus objectivos e motivações. Assim se entende a recompensa varonil de Orestes (1194-1197, 1273-1275, 1290-1291) e de uma feminilidade nobilitante para Electra (1199-1200, 1249)<sup>616</sup>.

### 5.6.3.3. Orestes

Mostrando nutrir grande apego pelo mito dos Atridas, pelo que indica a quantidade de peças nas quais aborda a temática, é com mestria que Eurípides retrata o *topos* sob diversos ângulos, atribuindo diferentes facetas às figuras intervenientes e explorando vários cenários. A sua perícia demonstra habilidade em gerir a participação, em cena, de várias personagens da família dos Atridas, para além dos dois irmãos e do par Clitemnestra/Egisto, o que, em si mesmo, constitui uma inovação. Contudo, além dos legendários e tradicionais nomes das *dramatis*

<sup>616</sup> Vd. Whitehome, J. (1978), "The Ending of Euripides' *Electra*", *RBPh* 56: 5 -14; Whitman, C. (1974), *Euripides and the Full Circle of Myth*, Cambridge, Harvard University Press.

*personae*, os contornos da história desenhada em *Or.*<sup>617</sup> pautam-se por alterações introduzidas numa Argos democrática, qual Atenas no presente de então. Eurípides recupera e reintroduz na sua dramaturgia aspectos referentes à justiça já anteriormente explorados. Contudo, retira-os das limitações de uma esfera privada e insere-os num contexto público, em conformidade com o paradigma democrático, na continuidade de Ésquilo<sup>618</sup> e Sófocles, cada um à sua maneira. Já não se trata propriamente de exercer uma vindicta, com vista a reganhar o poder real sob a capa de retaliar a morte indigna de um pai heróico, à luz de uma justiça primitiva. Os contornos do mito haviam-se ajustado aos cânones democráticos, mediante os quais os descendentes de uma família tradicional se igualavam perante a justiça, aos demais habitantes da *polis*.

O tragediógrafo inicia o *Or.*<sup>619</sup> de forma modelar, com a figura de Electra (1-33), que, ao situar sumariamente a audiência na situação, juntando dados da árvore genealógica que liga Tântalo à sua geração, integra os múltiplos crimes no âmbito de um paradigma comportamental; as suas palavras configuram uma *physis* perpetradora de actos nefandos, mas igualmente sofredora por esses fardos<sup>620</sup>. O dramaturgo parte agora do momento posterior à morte e à vingança de Agamémnon, em que os vingadores, Orestes e Electra, além de Pílates, passam ao estatuto de criminosos a necessitar de punição. O cenário permite avaliar de uma forma mais alargada, não apenas os efeitos da morte do Atrida, mas também as consequências decorrentes da vingança, na esfera familiar e pública. Por um lado, a retaliação imposta a Egisto (842-843: πατρώων παθέων ἀμοιβάν, "em troca pelo sofrimento do pai") coubera a Pílates, segundo indica Orestes (1158: σὺ γὰρ τὰ τ' εἰς Αἴγισθον ἐξηῆρες κακὰ, "Tu [Pílates], imaginaste a vingança contra Egisto"). Desde logo, Pílates ganha relevo no drama euripídiano em causa, manifestando a sua *philia* para com Orestes, dando o seu apoio no incentivo e na execução da vingança. Ora, o filho de Estrófio não se limita a acompanhar o amigo, mas, no processo de vingança, revela-se uma figura impulsionadora (e.g. 1090, 1158), astuta e representativa da amizade altruísta, mesmo em situações adversas. Neste sentido, funciona como um

<sup>617</sup> Vd. Porter 1994. Acerca da inspiração de Eurípides tomada a partir de Ésquilo, cf. Bond, G. (1974), "Euripides' Parody of Aeschylus", *Hermathena* 118: 1-14.

<sup>618</sup> Vd. Aélion, R. (1983), *Euripide, héritier d'Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres.

<sup>619</sup> Vd. O'Brien 1988b: 30-45, esp. 34-35; Wright, M. (2006), "Orestes, a Euripidean Sequel", *CQ* 56.1: 33-47; Malhadas, D. (1995), "Orestes de Eurípides - terror e piedade", *Humanitas* 47: 187-195.

<sup>620</sup> É comum na tragédia euripídiana encontrar-se uma listagem genealógica nos seus momentos iniciais. Vd. Méridier, L. (1911), *Le Prologue dans la tragédie d'Euripide*, Bordeaux/Paris, Feret et Fils/A. Fontemoing: esp. 55-56.



contraponto de um outro *philos* consanguíneo - Menelau. Pílates corresponde, na íntegra, ao valor que Orestes reconhece à *philia*, em momentos bons e maus, como um bem mais precioso do que a riqueza ou o poder (cf. 1155-1156: οὐδὲν κρεῖσσον ἢ φίλος σαφής, | οὐ πλοῦτος, οὐ τυραννίς).

Uma vez levados a cabo actos de vingança, não se vislumbra uma negação dos mesmos por parte dos seus perpetradores. Designadamente, Orestes não procura rejeitar a autoria da mais hedionda das transgressões - o matricídio (396, 646). Contudo, face a uma justiça irregular e inconstante, impõe-se, nesse diferendo entre *oikos* e um *nomos*<sup>621</sup> avesso a um julgamento imparcial e legítimo, a reunião de elementos favoráveis à sua causa. A esperança renasce com a chegada de um familiar, Menelau, obrigado à solidariedade entre parentes (646-647). Mas avaliada a situação, apesar de reunir condições, meios e prestígio para auxiliar os sobrinhos em má situação, a ganância e o comodismo de Menelau não lhe aconselham arriscar dissídios com Tíndaro e o povo de Argos, sobre quem recaía a determinação da justiça.

Quanto à imagem de Electra, suscita controvérsias<sup>622</sup>. Por um lado, assume-se notoriamente como uma mãe para Orestes, e, como tal, garante não conseguir viver sem a sua 'cria' (307-315). Por outro, detém um espírito másculo, o que, *mutatis mutandis*, convida, por ironia dos factos, à recordação do retrato esquiliano da mãe. Fora ela, segundo Tíndaro (615-621), a instigar o irmão ao crime, o que aguça o ódio do avô; mas também o seu impacto nos acontecimentos é determinante, qual Erínia, sobre Orestes (*schol.* E. Or. 265). Afinal, tinha uma opinião e verbalizava-a<sup>623</sup>; considera o crime da mãe contra o marido "de enorme impiedade" (24: ἄνοσιωπάτης), e a sua tia "vergonhosa" (99: αἰσχρῶς) como causadora da morte de

<sup>621</sup> Há um entendimento distinto do comportamento da figura euripídiana de Menelau. Denota Arist. Po. 1454a, numa análise narrativa c. de um século após Eurípides, que houvera uma atribuição desnecessária de maldade ao Atrida: ἔστιν δὲ παράδειγμα πονηρίας μὲν ἦθους μὴ ἀναγκαίης οἷον ὁ Μενέλαος ὁ ἐν τῷ Ὀρέστῃ, "um exemplo de maldade desnecessária de uma personagem é Menelau, no *Orestes*". Vd. Brasete, M. (2004), "A Técnica Dramática de Eurípides no Prólogo de *Orestes*", *Mathesis* 13: 243-252; Greenberg, N. (1962), "*Euripides' Orestes*, an interpretation", *HSPH* 66: 157-192; Pereira, M. (1987-1988), "Mito, Ironia e Psicologia no *Orestes* de Eurípides", *Humanitas* 39-40: 3-24; Kyriakou, P. (1998), "Menelaus and Pelops in Euripides' *Orestes*", *Mnemosyne* 51.3: 282-301; Rivier, A. (1975), *Essai sur le tragique d'Euripide*, Paris, Diffusion De Boccard; Falkner 1983.

<sup>622</sup> Vd. Synodinou, K. (1988), "Electra in the *Orestes* of Euripides. A Case of Contradictions", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 3.1-2: 305-320.

<sup>623</sup> Cf. Gould, J. (1980), "Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens", *JHS* 100: 37-59; Gallo, L. (1984), "La donna greca e la marginalita", *QUCC* 18: 7-51; Bergren 1983: 69-951.

muitos guerreiros<sup>624</sup>; a Tíndaro identifica-o como pai de duas mulheres nefastas (249-250), em consonância com o Coro (e.g. 1153-1154), Pílates<sup>625</sup> (1134-1136), Orestes e até o próprio Tíndaro (518-522). Inclusivamente, perante o fim certo, determinado pelo povo, demonstra transcender a sua condição de mulher, ao assumir uma quota de participação no matricídio, com instrumentos guerreiros, designadamente a espada (1235: ἡψάμην δ' ἐγὼ ξίφους, "e eu [*Electra*] segurei a espada"), e ao comportar-se como um nobre, pretendendo uma morte corajosa (1031). Entenda-se *Electra* como a figura feminina correspondente a Pílates, conforme reconhece Orestes (1204-1208). Não iguala propriamente a sua argúcia, porém demonstra determinação e capacidade de dissimulação, que podem entender-se como heranças genéticas decorrentes de ambos os progenitores.

*Electra* enriquece as últimas informações da sua *rhexis* introdutória mencionando o *topos* do matricídio, como um acto de justiça pelo assassinato de Agamémnon, cometido por Orestes (89, 935-937), contando com a sua participação - assunto este transversal na peça -, e a de Pílates, no cumprimento de ordens de Apolo. Poderia tratar-se de mais uma elaboração dramática similar a qualquer uma dos tragediógrafos anteriores; todavia, o contexto político no qual Eurípides apresenta a sua tragédia havia mudado e, com ele, a força dos ditames religiosos cedia terreno ao tribunal dos homens<sup>626</sup>. Em Eurípides, o processo de vingança encabeçado por Orestes apresenta-se como uma missão de "justiça divina" (1361: δίκας θεῶν), dividindo, assim, responsabilidade com Apolo, que lho havia ordenado (31: ἀπέκτειν' οὐκ ἀπειθήσας θεῶ). O oráculo de Delfos atingia os filhos do Atrida, contudo não lhes conferia impunidade legal, segundo reconhece *Electra* (191-193): ἐξέθυσ' ὁ Φοῖβος ἡμᾶς | μέλεον ἀπόφονον αἶμα δοῦς | πατροφόνου ματρός, "Febo entregou-nos para sacrifício, quando ordenou o lastimoso e anormal assassinato da nossa mãe, que matou o nosso pai". Tal não significava que não continuasse a ser consultado, porém sem validade reconhecida na Argos euripidiana, onde a vontade dos homens assume maior notoriedade, sobrepondo-se e até julgando o desígnio divino. Se o deus não proporcionava auxílio aos consulentes, será legítimo questionar o seu valor e as consequências dos seus ditames. Afinal, Orestes invocara o

<sup>624</sup> Vd., a respeito de Helena, Nappa, C. (1994), "'Agamemnon' 717-36: The Parable of the Lion Cub", *Mnemosyne* 47.1: 82-87.

<sup>625</sup> Observe-se a relação de parentesco entre Agamémnon e o pai de Pílates, o que tornava o auxílio do jovem um acto de *philia* familiar (*Or.* 1233: συγγένεια πατρός ἐμοῦ).

<sup>626</sup> Vd. Pereira, B., Várzeas, M. orgs. (2010), *Retórica e Teatro. A Palavra em acção*, Porto, Universidade do Porto Editorial.

argumento de que agia a mando da divindade, perante o tio (416) e o avô (591-594), em ambos os casos sem obter quaisquer resultados, o que o fará omitir esse dado perante o tribunal popular (932-942).

Contrariamente ao demonstrado nos cenários esquiliano, sofocleano e até na *Electra* euripídiana, neste caso não se utiliza a simulação de identidade de Orestes. O matricídio já havia sido cometido, e por isso, a hora é a de julgar o responsável; segundo Tíndaro (500-501), o jovem poderia ter apresentado, nas instâncias próprias, uma queixa contra a mãe pelas suas faltas vergonhosas (499: αἴσχιστον ἔργον) - adultério e assassinato do esposo -, demonstrando bom senso (σῶφρον) e espírito piedoso (εὐσεβής. Cf. Tíndaro, aconselhando Menelau a não auxiliar os sobrinhos, afinal, δυσσεβεῖς, 'impiedosos'); submeter o caso a tribunal e obter a pena de exílio (501-502: ἐκβαλεῖν τε δωμάτων | μητέρα), essa seria a solução aconselhável dentro de uma cidade politicamente organizada; enveredar pela vingança automática, de modelo tradicional, encadeia violência com violência e contamina o vingador de culpa equivalente.

De facto, o homicídio cometido por Clitemnestra era condenável, porém, o matricídio considerava-se mais inaceitável ainda, à luz da justiça positiva, civilizada. No entanto Apolo, como voz da velha lei, considera o acto justo (614-615), o que denuncia o afastamento dos dois tipos de justiça, na proporção a estabelecer entre os dois homicídios; para Apolo é sobretudo a honra masculina que está em causa e não tanto a vida da progenitora. Ainda assim, o filho matara para vingar um dos progenitores, reparando uma falta com outra (506: αὐτὸς κακίων μητέρ' ἐγένετο κτανών); e perpetra um golpe *contra naturam*, tanto mais que outrora havia usufruído de uma *philia* materna (que Menelau acentua, 377: βρέφος γὰρ ἦν τότε ἐν Κλυταιμίστρας χεροῖν, "uma criança, nos braços de Clitemnestra", 841: μαστὸν ὑπερτέλλοντ'). Apesar do seu valor, esta nova arbitragem social mostrou-se mesmo assim susceptível de favorecer interesses. Daí advém a loucura de Orestes (253-279, 325-327: Ἀγαμέμνονος μανιάδος, 835: μανία); recuperada a consciência, toma conta da realidade - estava só e acossado por uma sentença ditada pelo povo de Argos, no âmbito de uma nova forma de governo (democrática) onde o seu ascendente aristocrático era de pouca valia. Solitário mantinha-se também Orestes na obrigação de enfrentar os seus opositores (Pílates era fôcio e Electra uma mulher), sobretudo influenciados por Tíndaro; o ódio do pai de Clitemnestra levava-o a condenar também um neto que atraíçoa a sua afeição, matando-lhe uma filha, apesar de todas

as culpas que nela reconhecesse. Para enfrentar uma sentença previsivelmente adversa, contava apenas com o apoio efectivo dos cúmplices; os próprios parentes – tio e avô – de quem lhe era legítimo esperar alguma intervenção em sua defesa, colocavam, à frente desse dever, interesses ou sentimentos pessoais. Da sociedade em geral, colhe reservas ou animosidade: afirma-se odiado por todos (428 μισούμεθ'), sofrendo a oposição de alguns grupos (431), em particular dos amigos de Egisto; a convivência social está-lhe interdita (μὴ προσεννέπειν, "sem que me falem"; ἐκκλήομαι γὰρ δωμάτων, "todas as portas se fecham"); recebia insultos (436: μ' ὑβρίζουσ'). O próprio Apolo parecia tê-lo atraído e nem Agamémnon, por diversas ocasiões invocado (e.g. 1234) e chamado a participar como cúmplice (1230: συλλήπτωρ) na sua própria vingança, lhe aconselharia a abster-se de um acto tão fútil, que apenas servia para condená-lo e à irmã (844-845, 846-848), sem nenhuma vantagem para a vítima. A vindicta é avaliada numa perspectiva humana e sob um ponto de vista meramente pragmático: não se tratava mais de actuar em conformidade com o requerido pela justiça primitiva (496-503). Neste sentido, Orestes mostra uma essência aristocrata, no tipo de morte que pretende, digna do pai (1060-1061) e no desejo de obter o seu poder (1167-1171) - afinal, em pleno regime democrático continuavam a existir grandes famílias de uma aristocracia decadente, que pretendiam fazer valer o seu nome. A ala de vingadores não havia perdido essa noção; mantinha um certo orgulho na família em que se inseriam, afinal, os outrora líderes da Hélade (968-970). Contudo, no jogo de poderes democráticos, encontravam-se reduzidos à posição de um elo fraco, após a morte de Agamémnon e face a influências como a de Tíndaro; estavam à mercê de uma lei democrática, aplicada por cidadãos de Argos, que lhes eram adversos (971-975). Sofriam ainda, segundo Electra, de inveja divina (φθόνος θεόθεν), por se terem excedido nas suas incumbências retaliadoras. O contexto havia-se alterado: os criminosos eram outros; o castigo e os castigadores tinham-se mudado. A punição, mesmo de crimes familiares (o matricídio e o homicídio do cônjuge), passara para o domínio público, submetendo-se a leis reguladas por tribunais. O problema colocava-se agora no tipo de punição a determinar, bem como nas influências movidas para esse resultado.

A personagem vingada – Agamémnon -, aparece retratada como uma figura quando muito famosa (17: ὁ κλεινός, εἰ δὴ κλεινός), que conseguira fazer jus à sua ambição, levando para Tróia muitos cidadãos, que aí conheceram o seu fim (58, 432). O Atrida tornara-se, por isso, uma personagem pouco popular; a sua ausência

não lesa o funcionamento democrático da cidade; somente alguns companheiros de guerra (890) continuavam a venerá-lo. E mesmo nesses, existe uma tentativa de adaptação à ordem dos tempos; se Diomedes lhe defende a memória, Taltíbio, o arauto, não deixa de 'piscar o olho' aos amigos de Egisto. A guerra que Agamémnon liderara, da parte dos Gregos, fora odiosa para a população, o que lhe valia, naturalmente, críticas. Eis evidente o pragmatismo de uma sociedade que com facilidade se *esquecia* de reverenciar o passado, interessada em tirar vantagem do novo modelo político. Menelau, que se diz fragilizado e incapaz de intervir, apenas para não alinhar com o lado mais fraco, é disso o modelo. Não será, pois, de admirar que também Helena, considerada como causa imediata do conflito e das suas nefastas consequências, se visse limitada a saídas fortuitas por receio de apedrejamento popular (55-61). Contudo, em família, passava uma vida calma, em conforto, lamentando a irmã, mas havendo recuperado a filha. Entre Helena e Clitemnestra constata-se um paralelismo de duas mulheres marcadas pela leviandade e pela falta de valores maternos. Ainda assim, Clitemnestra servira de 'mãe de criação' a Hermíone, a filha que Helena havia abandonado (1321-1322); esta representa a inocência, em contraste com o ódio de Electra que a instrumentaliza como forma de atingir Menelau (1349-1352); na filha de Agamémnon domina a insanidade de uma aristocrata contrariada num regime democrático e procurando um expediente último de defesa. Em suma, na Argos euripidiana, não cabia aos filhos executarem actos sanguinários de justiça primitiva (1624: αἷμα μητρὸς μυσσάρὸν ἐξείργασμένους, "trazendo poluição ao derramar o sangue da mãe), daí a sua condenação (1321). O autor expõe o decair do processo democrático, denotando os perigos de uma justiça determinada por uma maioria popular. Tratava-se, pois, de avaliar a competência e credibilidade dos tribunais democráticos para resolver este tipo de questões, sobrepondo-se e erradicando o recurso "à justiça por mão própria". É certo que Orestes argumentara, nunca negando o crime (646), mas pretendendo justificá-lo. Primeiro dirigira-se a Tíndaro (544-590), destacando as faltas maternas, merecedoras de castigo. De seguida, perante o tio, apela ao vínculo familiar (640-679).

Na assembleia, se uns votavam a favor do apedrejamento, mormente por influência de Tíndaro (915-916); outros, pelo contrário, salientavam a pureza de

Orestes (922: ἀκέρατος), o socorro prestado à causa paterna (924: τιμωρεῖν πατρί)<sup>627</sup>. Devia inclusivamente ser coroadado (στεφανοῦν), por evitar a destruição futura de lares, por má influência dos homens que não seguiam para a guerra (οἱ λελειμμένοι), sobre as mulheres (929: ἀνδρῶν εὐνιδας λωβώμενοι). A facção maioritariamente contrária impedia o exílio dos jovens homicidas (46-50, 427-446, 759-762), votando-os ao suicídio (857-858, 946-956, 975). Estavam condenados ao apedrejamento, quais traidores (49-50, 564-565, 914). Entrava-se, de certa forma, em contradição, ao colocar como pena de dois crimes mais mortes, funcionando como uma forma simbólica, negativa e autoritária, de apresentar o poder democrático. Afinal, por crime também de homicídio, ainda que não tão horrendo como o matricídio cometido por Orestes, Clitemnestra poderia ter recebido o exílio como pena (510-511). Ademais, o lote de condenados considerava-se vítima de uma justiça injusta. As posições estavam extremadas e sem reunir consenso, perante um mesmo facto - para uns horrendo (374: ἀνόσιον φόνον, 376: ἀνόσιον φόνον); para outros digno de condecoração.

Pílates assume-se tão arruinado como os descendentes de Agamémnon, já que havia sido o primeiro a sofrer punição pelo seu envolvimento no caso - Estrófio expulsara-o por cumplicidade com Orestes. Contrariamente ao amigo, mantivera sempre sanidade, mas não moderação (763-767); Orestes e Electra revelam-se, apesar de tudo, figuras fracas, comparativamente a Pílates, prestes a desistirem face à adversidade, quando pretendem morrer às mãos do outro, preservando a honra (1035-1038). Pílates, por seu turno, revela-se expedito. Com frieza suficiente para controlar o desespero geral dos três envolvidos, dois dos quais condenados efectivamente pelo tribunal popular e Pílates incluindo-se na pena por solidariedade (1244-1245: τρισσοῖς φίλοις γὰρ εἷς ἄγών, δίκη μία, | ἢ ζῆν ἅπασιν ἢ — θανεῖν ὀφείλεται, "uma só luta para três amigos e um só castigo para todos - viver ou pagar com a morte"), é perante a ineficácia de invocações e libações a Agamémnon (cf. 1231-1239) que o filho de Estrófio, optando por outra via, põe cobro aos lamentos (1240). Apercebendo-se da sua inutilidade, decide, para rebater uma sentença humana, recorrer ao auxílio divino, designadamente a Zeus (1242, 1299-1300), que, afinal, a bem julgar, estivera presente em todo o processo envolvendo Agamémnon,

<sup>627</sup> Numa interpretação mais abrangente, torna-se possível entender o julgamento de Orestes como um debate acerca da manutenção da guerra com Esparta, ou optar por uma solução mais moderada. Vd. Pearson, J. ed. (2001), *Michel Foucault. Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e).

desde a partida para Tróia. Ainda assim, a esfera divina encontra-se bastante mais distanciada e com uma intervenção discreta e reduzida; por isso Pílates, consciente de que as sentenças humanas apenas podem ser rebatidas por actos concretos, delinea retaliar o incumprimento das obrigações de *philia* por Menelau, utilizando Helena como vítima (1107: ἐν δόμοις δὲ κρύπτεται σέθεν, "refugiada na tua [de Orestes] casa"). Para Pílates, matar Helena constituiria, tanto um acto de justiça, que não seria popularmente malvisto; como um instrumento ideal de chantagem para um marido, que a assistência recordava como capaz de impelir uma guerra para a sua restituição (1131-1152). A *doxa* em torno de Helena retira ao seu assassinato a condição de 'crime vergonhoso' (δυσκλεῆς φόνος), tornando-o um acto de justiça (δίκη), patriótico e louvável. Dessa forma, Orestes perderia a conotação de matricida (μητροφόντης), para ser apelidado como "aquele que matou Helena, a assassina" (1142: Ἑλένης λεγόμενος τῆς πολυκτόνου φονεύς, 1135-1136; cf. *Ag.* 689-690: ἑλένας, ἔλανδρος, ἑλέ|πολις). Como tal, a justa vingança de Orestes (δίκαια πράξας) estende-se também a Menelau (Μενέλεων δὲ τείσομαι, "fazendo pagar Menelau")<sup>628</sup>. Dá-se então origem a uma sucessão caótica de actos homicidas (1105), com pendor defensivo, recorrendo a várias armas possíveis, desde a espada (1125), ao fogo (1543-1544), ao rapto (1191-1203), ao fingimento (1119), com o único propósito de fazer pressão sobre Menelau, confiando no seu sentimentalismo, para com a esposa e a filha.

No seu todo, a questão no *Orestes* não se resume a expor os contornos de um outro tipo de justiça num outro regime. Há elementos da tradição que se mantêm, assegurando a continuidade num paradigma familiar - afinal, continuava a ser pertinente, no processo levado a cena, a transmissão do reino de Agamémnon; Orestes, enquanto filho/vingador; Tíndaro, como incumbido da reparação da morte da filha; Menelau, uma figura mais fraca e desprezível, que se associava a Tíndaro, mas também com pretensões ao trono de Agamémnon. À tradição, acresce o descrédito dos tribunais (1597-1598), enquanto bandeira de um regime democrático, que não conseguira abolir prerrogativas de uma elite aristocrática. Ainda assim, a justiça positiva procura dar resposta, sem sucesso, ao modelo tradicional, o que nos leva a questionar se Eurípides, feita uma nova experiência, não pretendia reconhecer

<sup>628</sup> Vide Zeitlin, F. (1980), "The Closet of Masks: Role-Playing and Myth-Making", *Ramus* 9: 55-77, esp. 62, ao considerar, nesta tragédia, Menelau como o reverso de Agamémnon, porque regressa com a esposa e não com uma concubina e procura salvar a vida da sua filha Hermíone.

no antigo modelo uma maior eficácia. O grande *finale* pacificador, com vista à harmonia e ao retorno do mito aos contornos tradicionais, face aos quais Eurípides se havia, em certas ocasiões afastado e inovado, chega por via de uma divindade - Apolo (qual Atena esquiliana), que vem anunciar uma nova ordem (1625), ao desvendar o destino reservado às várias personagens<sup>629</sup>; uma solução imparcial daria a vitória final a Orestes, que reganharia o reino do pai (1625-1665). Ficando Esparta reservada a Menelau, Apolo assume a responsabilidade que tivera na missão que imputara a Orestes, para controlar os cidadãos de Argos; pode então concluir-se que, embora Eurípides se centre na experiência humana, no que diz respeito às acções, à responsabilidade pelas mesmas e aos sentimentos envolvidos, ainda são necessárias a ordem, o respeito e as determinações divinas.

Em suma, os vários tragediógrafos reaproveitam, como é natural, certos *topoi* e introduzem outros como inovação<sup>630</sup>. Torna-se porém, possível reunir um conjunto de aspectos comuns, que perpassam na caracterização do processo de vingança do assassinato do Atrida. O crime que Clitemnestra e Egisto haviam cometido produz, em termos políticos, a instauração de um governo despótico, com a consecutiva perda de regalias e direitos dos seus legítimos herdeiros, e atemorizador para os seus agentes. A chegada de Orestes, como filho varão, é aguardada, para assumir o governo e restaurar a situação. Neste contexto, é realçado, em graus diferentes, o sofrimento e a ira de Electra transformada numa força motriz e incentivadora do irmão. Quanto a Orestes, tende a mostrar-se uma figura débil e fraca, capaz de reconhecer que a morte do pai requeria reparação, mas necessitado de realçar as determinações de Apolo como desculpa e incentivo. Conta, também em diferentes medidas, com o apoio e colaboração de Electra e de Pílates. Em todo este processo vai-se ilustrando, com o avançar do tempo, a passagem da justiça retributiva, onde se digladiam espadas, para um julgamento positivo, onde se esgrimem argumentos convincentes, o que denuncia o afastamento cada vez mais nítido das ordens divinas e uma maior responsabilização humana. Entretanto, ficam claras as manifestações de

<sup>629</sup> Vd. Silva, M. (2010b), "O caso de Orestes: dois tribunais, duas sentenças", in Pereira, B., Várzeas, M. orgs., *Retórica e Teatro. A Palavra em acção*, Porto, Universidade do Porto Editorial: 43-61; Silva, M. (2010a), "Eurípides' *Orestes*: the chronicle of a trial", in Harris, E., Leão, D., Rhodes, P. eds., *Law and Drama in Ancient Greece*, London, Duckworth: 77-93.

<sup>630</sup> Vd. Tarkow, T. (1981), "The Scar of Orestes: Observations on a Euripidean Innovation", *RhM* 124: 143-153.



um paradigma comportamental na casa dos Atridas, vislumbrando-se alguns pontos de aproximação entre culpados e vingadores, no respeitante ao dolo, à violência, ao medo, ao egocentrismo e à ambição.

## EPÍLOGO

## EPÍLOGO

Não obstante as diversas notas conclusivas dispostas ao longo deste trabalho, impõe-se, ainda assim, uma articulação final dos aspectos que, sobressaindo nos diversos géneros e havendo sido aproveitados por vários autores, assumem destaque na abordagem da temática proposta.

Ora, face ao desígnio de efectuar uma análise comentada da figura mitológica de Agamémnon, transversal na Literatura Grega da Antiguidade, ressalta como uma circunstância indiscutível a importância reconhecida ao Atrida. Todavia, o tratamento que recebe da parte dos diferentes autores e até em obras distintas do mesmo criador contribui para a constituição de uma personagem autónoma em cada abordagem, mediante o tipo de informação que se pretendia destacar perante a audiência em determinada época e (ou) circunstância. Assim se acentuavam, omitiam, repetiam ou modificavam determinados episódios e *topoi*, que circundavam tradicionalmente a figura, conforme se verificou ao longo dos diversos capítulos. Contudo, deve de igual modo registar-se a permanência de um conjunto de dados que podem considerar-se estruturantes, permitindo, em todo o caso, o reconhecimento da personagem Agamémnon. Com efeito, no *corpus* literário considerado, mantêm-se elementos como a fragilidade de um comandante ambicioso, interesseiro e de orgulho sem medida. Os perfis não demonstram novidade, mas antes o prosseguimento de uma linha de atitudes que herdara e haveria de conduzir, ao abrigo da justiça primitiva, a um desfecho indigno.

A abordagem da temática traça um périplo que, de forma propositada, antecedeu largamente a consideração da figura central da presente tese. Integraram-se, assim, informações sobre os antecedentes familiares de Agamémnon, a partir de referências contextualizantes do plano divino passadas aos parentes humanos mais vetustos, aproveitando as informações disponibilizadas no âmbito das teogonias, em particular a de Hesíodo, e (re)utilizadas ou até (re)inventadas por outros autores noutros géneros literários de forma esparsa. De recordar, por conseguinte, as constantes lutas pela obtenção e preservação de poderes, passando por dissensões geracionais e sexuais marcadas pelo dolo, pela insolência, pelo excesso e pelo crime.

Do plano unicamente divino, tipos comportamentais decorrem para a esfera humana. De entre os mais recuados, Tântalo proporciona o início da caracterização

do ramo familiar que inclui o Atrida como receptor de um conjunto acumulado de culpas ancestrais por expiar, analisadas em cada geração da família dos Tantálidas, assim como das maldições proferidas. Não obstante, um introito centrado mormente nos antecedentes de Agamémnon não implica que se apresse uma conclusão errónea, conotando o Atrida como uma vítima, desresponsabilizando-o de escolhas, atitudes e condutas da sua alçada, ainda que influenciadas pelo paradigma comportamental a que dava seguimento. Em vida e pós-morte o Atrida suscitaria ódios e vinganças. Levanta-se, naturalmente, a questão - terá sido Agamémnon um sofredor, quer de genes que o impeliam para determinado tipo de atitudes; quer de um destino infeliz que marcava a Casa dos Pelópidas; quer de acontecimentos de outrora, aos quais ficava de todo alheio; quer de uma esposa perniciososa? Certamente que a resposta nunca poderá ser positiva, face à análise proporcionada ao longo desta tese. De facto, o rol de faltas familiares que expiara havia-se juntado aos seus próprios crimes e excessos. O egocentrismo, ambição desmedida e espírito altaneiro, empolados pelo cenário propício dos últimos momentos de vida, toldavam-lhe a percepção do padecimento que de facto causara aos que o rodeavam - não só inimigos, mas também familiares e companheiros de guerra. Eis, por conseguinte, o atendimento de questões tão díspares e sensíveis como o sacrifício de Ifigénia; a atitude com os diferentes companheiros de luta, nem sempre com o respeito e retribuição merecidos da parte do Atrida; o relacionamento com as cativas troianas; a interacção com o plano divino; a gestão de questões como o poder, o destino, a culpa e responsabilidade humana; o desrespeito pelos sentimentos daqueles que o rodeavam. Passaram, nas últimas páginas, problemáticas várias, desde o relacionamento parental, conjugal e familiar no seu todo; a fidelidade; o tratamento dos vencidos; o dolo; os conflitos geracionais e sexuais; o tipo de governo e exercício de autoridade; a administração do destino, *omina*, profecias, e do convívio com o plano divino, em termos de reverência, desrespeito e insolência; a justiça; a retribuição de castigos e favores devidos; a *xenia*; o confronto de personalidades, entre outras.

Ao retrato aristocrático de um militar valoroso, mas de avidez imparável face a quaisquer contrariedades/afrontamentos, explorado na épica iliádica e recuperado em termos e parcialmente em certos cenários líricos e trágicos, juntam-se outros contornos da figura. Entre falsas hesitações e a autovitimização inútil perante decisões notoriamente difíceis; a ira descontrolada; a vanglória e o autocentrismo

toldam-lhe o entendimento dos perigos que o enleiam e dos quais toma conta tardiamente.

Verifica-se que não existe uma delimitação estanque na abordagem das várias temáticas por géneros ou autores literários. Ainda assim, revela-se notório o maior desenvolvimento de alguns aspectos, em determinados contextos. Ainda que a épica se centre mormente no que se relaciona com o posicionamento de Agamémnon no cenário bélico troiano, salientando o Atrida enquanto líder; as atitudes perante companheiros de luta e adversários; também se constata o início de uma exploração mais humanizada da figura, sobretudo no retrato odisseico, que se acentua e pormenoriza na cena dramática.

No fundo, Agamémnon acaba por resumir-se a uma figura desprezível e frágil, ostentando uma soberba assente sobre o poder/hierarquia que lhe assistia, mascarado de uma auréola de fortaleza que nunca lhe permitia olhar em redor e muito menos estender os pontos que marcavam a sua humanidade além do seu próprio umbigo. Para tanto serviu-se de dolo; insolência; omissões e até de pretensas 'obrigações' divinas de um destino incontornável que o oprimia. Na verdade, Agamémnon, em qualquer das construções efectuadas sobre a sua imagem, a pouco mais se resume do que a uma máquina impelida por uma ambição desmesurada, cuja aprendizagem advém do sofrimento, ao ponto de tornar-se uma vítima, que tem a lamentar uma morte inglória e traiçoeira.

Porém, nada nessa 'saga' começara com Agamémnon, nem acabara consigo. O espírito que marcava a casa dos Atridas parecia influenciar os seus habitantes e descendentes, pelo que se constatou que mobilizava também os seus filhos, na retaliação da sua morte. Justificou-se, por conseguinte, culminar a abordagem de Agamémnon com o retrato da vingança pelo seu assassinato, à luz da justiça primitiva. O *topos* recebeu demorados e diferentes aproveitamentos, para além da mera alusão, sobretudo na tragédia, na sequência de diversas informações no contexto épico. Mas não mais a cadência continuada de crimes e castigos haveria de repetir-se, donde a importância do mito dos Atridas e a sua exploração profícua, acrescida de outras tonalidades, sobretudo em plena democracia, com a tónica da implementação da justiça positiva. Denunciava-se já, porém, a mácula de facetas menos louváveis de uma degradação do regime que se vivenciava em âmbitos atingidos pela corrupção e pela injustiça. Permanecia suspensa a questão suscitada metaforicamente pela aplicação da pena sobre os vingadores do assassinato de

Agamémnon: ao suspender-se a tradicional lógica retributiva de cunho familiar por uma apreciação pública do crime, reuniria o tribunal os membros mais capazes para julgar as contravenções, ou quiçá haveria ainda que seguir lições de equidade legislativa, demonstradas pelas intervenções de entidades divinas superiores, como Atena, Apolo, os Dioscuros?

Em suma, dono de um comportamento irregular, Agamémnon sobressai na sua linha genealógica, tornando-se uma figura paradigmática, não apenas pela sua posição social, pela sua *arete* bélica, pelas diversas faltas que herda e comete, mas sobretudo pelo que a sua existência vem a representar e a explicar simbolicamente. Descrever Agamémnon num só vocábulo? A todos os níveis, pelo que recebeu, cometeu, sofreu e fez sofrer: extremado!

## **BIBLIOGRAFIA**

## Bibliografia Geral

- Acosta-Hughes, B. (2010), *Arion's lyre: archaic lyric into Hellenistic poetry*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Adkins, A. (1982), "Values, Goals, and Emotions in the *Iliad*", *CP* 77: 292-326.
- Aélion, R. (1983), *Euripide, héritier d'Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres.
- Aguirre, M. (2009), "Some Ghostly Appearances in Greece: Literary and Artistic Sources", *Gerión* 27.1: 179-189.
- Alderink, L. (1981), *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico, Scholars Press.
- Alford, C. (1990), "Melanie Klein and the "'Oresteia Complex'": Love, Hate, and the Tragic Worldview", *Cultural Critique* 15: 167-189.
- Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. eds. (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Allen, D. (2002), *The world of Prometheus: the politics of punishing in democratic Athens*, Oxford, Princeton University Press.
- Almeida, C. (1998), *Eurípides. Ifigênia em Áulide* - Notas de Silva, M., Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- André, J. (1911), *D' Proxénie*, Toulouse, A. Montlauzeur.
- Gaspar, C. (1900), *Essai de chronologie pindarique*, Bruxelles, Lamertin.
- Annas, J. (1992), *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, University of California Press.
- Anthon, C. (1877), *An English Commentary on the Rhesus, Medea, Hippolytus, Alcestis, Heraclidae, Supplices, and Troades of Euripides*, New York, Harper.
- Armstrong, J. (1958), "The Arming Motif in the *Iliad*", *AJPh* 79.4: 337-354.
- Arnott, W. (1981), "Double the Vision: A Reading of Euripides' *Electra*", *G&R* 28: 178-192.
- Arthur, M. (1983), "The Dream of a World without Women: Poetics and Circles of Order in the Theogony Prooemium", *Arethusa* 16: 97-116.
- Athanassaki, L. (2003), "Transformations of Colonial Disruption into Narrative Continuity in Pindar's Epinician Odes", *CPh* 101: 93-128.
- Athanassaki, L. (2009), "Apollo and his Oracle in Pindar's Epinicians: Poetic Representations, Politics, and Ideology" in Athanassaki, L., Martin, R., Miller, J. eds., *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*, Athens, European Cultural Centre of Delphi: 405-471.
- Auer, J. (2006), "The Aeschylean *Electra*", *GRBS* 46: 249-273.
- Austin, N. (1990), *Meaning and being in myth*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Austin, N. (1994), *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Ithaca, Cornell University Press.
- Bain, D. (1977), "The Prologues of Euripides' *Iphigeneia in Aulis*", *CQ* 27. 1:10-26.
- Bakker, E. (1997), *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Baldwin, C. (1924), *Ancient Rhetoric and Poetic: Interpreted from Representative Works*, New York, Macmillan.
- Ballif, M. (2001), *Seduction, sophistry, and the woman with the rhetorical figure*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Banier, M. (1740), *The mythology and fables of the ancients, explain'd from history*, 4, London, A. Millar.



- Barandica, M. (2011), "Alétheia, diké, polis en Euménides de Esquilo". *REC* 38: 13-24.
- Barker, E. (2004), "Achilles' Last Stand: Institutionalising Dissent in Homer's *Iliad*," *PCPhS* 50: 92-120.
- Barker, E. (2009), *Entering the agon: dissent and authority in Homer, historiography and tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- Barker, E., Christensen, J. (2006), "Flight Club: The New *Archilochus* Fragment and its Resonance with Homeric epic", *MD* 57.2: 9-41.
- Barney, R. (1992), "Appearances and Impressions", *Phronesis* 37.3: 283-313.
- Barney, R. (2009), "The Sophistic Movement", in Gill, M. ed., *A Companion to Ancient Philosophy*, Hoboken, Wiley-Blackwell: 77-100.
- Barrett, D. (1981), "The friendship of Achilles and Patroclus", *CB*, 57: 87-92.
- Barron, J. (1984), "Ibycus: Gorgias and other poems", *BICS* 31. 1: 13-24.
- Bassett, S. (1913), "Τανταλωθείς in Sophocles' *Antigone* 134", *CPh* 8.4: 479-480.
- Battezzato, L. ed. (2003), *Tradizione testuale e ricezione letteraria antica della tragedia greca*, Amsterdam, Hakkert.
- Bauckham, R. (1998), *The fate of the dead: studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, Brill.
- Bauman, R. (1990), *Political trials in ancient Greece*, London/New York, Routledge.
- Beck, D. (2006), *Homeric Conversation*, Washington D.C., Center for Hellenic Studies.
- Beer, J. (2004), *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Oxford, Greenwood Publishing Group.
- Belfiore, E. (2000), *Murder Among Friends: Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Bell, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press.
- Benardete, S. (1992), "The Plan of the *Statesman*", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 7.1-2: 25-47.
- Benardete, S., Burger, R., Davis, M. (2000), *The Aristeia of Diomedes and the Plot of the 'Iliad'*, Chicago, University of Chicago Press.
- Benedetto, V. (1978), *L'ideologia del potere e la tragedia greca: Ricerche su Eschilo*, Turin, Einaudi.
- Bennett, H. (1923), "The Exposure of Children in Ancient Rome", *CIJ* 18: 341-351.
- Bennett, M. (1997), *Belted heroes and bound women: the myth of the Homeric warrior-king*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Benthien, R. (2004), "O Triunfo da vontade: Ésquilo nos limites da imaginação acadêmica", *Revista de História* 151: 73-111.
- Benthien, R. (2007), "A Presença velada: hierarquia e ética servil a partir do 'Agamêmnon' de Ésquilo", *Politeia: História e Sociedade*, 7.1: 33-57.
- Bentley, R. (1892), *English Men of Letters*, London, Macmillan.
- Bergren, A. (1983), "Language and the female in early greek thought", *Arethusa* 16: 69-95.
- Bernabé, A. (2002), "La toile de Pénélope: A-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", *RHR* 219: 401-433.
- Bernal, M. (2006), *Black Athena: The linguistic evidence*, 3, New Brunswick/New Jersey, Rutgers University Press.
- Bernardini, P. (1989), "Il proemio della *Pitica* XI di Pindaro e i culti Tebani", in Beister, H., Buckler, J., eds., *Boiotika*, Munich, Editio Maris: 39-47.

- Bers, V. (1994), "Tragedy and Rhetoric", in Worthington, I. ed. *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London, Routledge: 189-191.
- Bertman, S. ed. (1976), *The Conflict of Generations in Greece and Rome*, Amsterdam, B. R. Gruner.
- Betegh, G. (2004), *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beye, C. (1964), "Homeric Battle Narrative and Catalogues" *HSPH* 68: 345-373.
- Bianchi, U. (1966), "Pèché original et pèché 'antecedent'", *RHR* 170.2: 117-126.
- Blaiklok, E. (1952), *The Male Characters of Euripides: Study in Realism*, Wellington, University of New Zealand Press.
- Blessington, F. (1979), *Paradise lost and the classical epic*, Boston/London/Henley, Routledge.
- Blok, J., Mason, P. eds. (1987), *Sexual asymmetry: studies in ancient society*, Amsterdam, J.C. Gieben.
- Blondell, R. (2010), "Refractions of Homer's Helen in Archaic Lyric", *AJPh* 131.3: 349-391.
- Bloom, H. ed. (2002), *Aeschylus: comprehensive research and study guide*, Santa Barbara, Infobase Publishing.
- Bloom, H. ed. (2002), *Euripides: comprehensive research and study guide*, Broomall, Chelsea House Publishers.
- Blundell, M. (1989), *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Blundell, S. (1995), *Women in ancient Greece*, 2, Cambridge, Harvard University Press.
- Boardman, J. (1975), "Herakles, Peisistratos, and Eleusis", *JHS* 95: 1-12.
- Boardman, J. (1978), "Exekias", *AJA* 82: 11-24.
- Boegehold, A. (1999), *When a gesture was expected: a selection of examples from archaic and classical Greek literature*, Princeton, Princeton University Press.
- Boisacq, E. (1916), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Heidelberg/Paris, C. Winter/Klincksieck.
- Bollack, J., Combe, P. (1982), *L'Agamemnon d'Eschyle*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Bond, G. (1974), "Euripides' Parody of Aeschylus", *Hermathena* 118: 1-14.
- Bonnafe, A. (1989), "Clytemnestre et ses batailles: Éris et Peithô", *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen. Série archéologique*: 149-157.
- Bonnechère, P. (1994), *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athens/Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique.
- Bonnefoy, Y., Doniger, W. (1992), *Greek and Egyptian mythologies*, Chicago, University of Chicago Press.
- Borgeaud, W., MacLachlan, B. (1985), "Les kharites et la lumiere", *RBPh* 63.1: 5-14.
- Bostock, D. com. (1986), *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press.
- Bourdieu, P. (1998), *O poder simbólico*, São Paulo, Bertrand Brasil.
- Bouvier, S. (1990), *Women in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press.
- Bowra, C. (1934), "Stesichorus in the Peloponnese", *CQ* 28.2: 115-119.
- Bowra, C. (1936a), *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford, Clarendon Press.
- Bowra, C. (1936b), "Pindar. Pythian XI", *CQ* 30: 129-141.
- Brandão, J. (1980), *Teatro Grego - origem e evolução*, RJ, Ed. TAB.

- Brasete, M. (2003), "Estrutura e espaço cénico no Prólogo da 'Electra' de Eurípides", *Ágora* 5: 7-22.
- Brasete, M. (2004), "A Técnica Dramática de Eurípides no Prólogo de *Orestes*", *Mathesis* 13: 243-252.
- Brasete, M. (2005) "A *Electra* Euripidiana: um drama de matricídio", in Mora, C. ed., *Vt par delicto sit poena: Crime e justiça na Antiguidade*, Aveiro, Universidade de Aveiro: 83-107.
- Bremer, J., Erp, A., Kip, T., Slings, S. (1987), *Some recently found Greek poems: text and commentary* 99-102, Leiden, Brill.
- Bremmer, J. (1980), "An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty", *Arethusa* 13-2: 279-298.
- Bremmer, J. (1983), "Scapegoat Rituals in Ancient Greece," *HSPH* 87: 299-320.
- Bremmer, J. (1987), *The Early Concept of Soul*, Princeton, Princeton University Press.
- Bremmer, J. (2002), *The Rise and Fall of the Afterlife*, London/New York, Routledge.
- Brenk, F. (1973), "Hesiod: How much a male chauvinist?", *CB* 49: 73-76.
- Brisson, L. (1992), "Le corps 'dionysiaque': l' anthropologie décrite dans le Commentaire sur le *Phédon* de Platon (1, par: 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?", *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*: 481-499.
- Brown, H. (2006), "Addressing Agamemnon: A Pilot Study of Politeness and Pragmatics in the *Iliad*", *TAPhA* 136.1: 1-46.
- Broze, M. et al. eds. (2004), *Le mythe d'Hélène*, Bruxelles, Ousia.
- Brunsting, N. (2009), *The Primacy of Ownership and the Problem of Plunder in Archaic Greece*, tese Dout., New Zealand, Victoria University of Wellington.
- Bryant, J. (1986), "Intellectuals and Religion in Ancient Greece: Notes on a Weberian Theme", *The British Journal of Sociology* 37. 2: 269-296.
- Bueler, L. (2001), *The tested woman plot: women's choices, men's judgments, and the shaping of stories*, Columbus, Ohio State University Press.
- Bundy, E. (1962), *Studia Pindarica*, Berkeley, University of California Press.
- Bunker, A. (1952), "The feast of Tantalus", *Psychoanalytic Quarterly* 21: 355-372.
- Bunker, A. (1953), "Tantalus: A preoedipal figure of myth", *Psychoanalytic Quarterly*: 22: 159-173
- Burgess, D. (2004), "Lies and convictions at Aulis", *Hermes* 132.1: 37-55
- Burgess, J. (2003), *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore, JHU Press.
- Burian, P., Shapiro, A. (2011), *The Complete Euripides: Medea and Other Plays*, 5, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Burkert, W. (1966), "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *GRBS* 7: 87-121
- Burkert, W. (1983), *Homo Necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley, University of California Press.
- Burkert, W. (1992), *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- Burkert, W. (2001), *Savage Energies: lessons of myth and ritual in ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press.
- Burkert, W. (2004), *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge, Harvard University Press.
- Burnet, J. (1916), "The Socratic doctrine of the soul", *PBA* 7: 235-259.
- Burnett, A. (1973), "Medea and the Tragedy of Revenge", *CPh* 68: 1-24.

- Burnett, A. (1987), "The Scrutiny of Song: Pindar, Politics, and Poetry", *Critical Inquiry* 13.3: 434-449.
- Burnett, A. (1998), *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley, University of California Press.
- Burton, R. (1962), *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- Buxton, R. (1983), *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Buxton, R. (1988), "Bafflement in Greek Tragedy", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 3.3: 41-51.
- Buxton, R. (2001), *From myth to reason?: studies in the development of Greek thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Cairns, D. (1993), *Aidōs: the psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek literature*, Oxford, Clarendon Press.
- Cairns, D. (2001), "Affronts and Quarrels in the *Iliad*", in Cairns, D. ed., *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford, Oxford University Press: 203-219.
- Calimach, A. (2002), *Lovers' legends: the gay Greek myths*, New Rochelle, Haiduk Press.
- Calimach, A. (2007), "The Exquisite Corpse of Ganymede: An Ancient Gender Studies Discourse", *Thymos: Journal of Boyhood Studies*, 1.2: 117-137.
- Callens, J. (1993), *Double binds: existentialist inspiration and generic experimentation in the early work of Jack Richardson*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi.
- Calogero, G. (1957), "Gorgias and the Socratic principle of *neomo sua sponte peccat*", *Journal of the Hellenic Society*: 12-17.
- Cameron, A. (1932), "The Exposure of Children and Greek Ethics", *CR* 46:105-114.
- Campos, A. (2000), *O resgate do cadáver: o último canto da Iliada*, São Paulo, Humanitas.
- Cantarella, E. (1987), *Pandora's daughters: the role and status of women in Greek and Roman antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Carden, R. (1974), *The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Carlier, P. (1990), "La double face du pouvoir royal dans le monde mycénien", in Nicolet, C. ed., *Du pouvoir dans l'antiquité: mots et réalités*, Geneve, Droz: 37-52.
- Carlier, P. (1998), "wa-na-ka derechef: Nouvelles réflexions sur les royautés mycéniennes", *BCH* 122: 411-415.
- Carlier, P. (2006), "ἄναξ and βασιλεύς in the Homeric Poems", in Deger-Jalkotzy, S., Lemos, I. eds., *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*, Edinburgh, Edinburgh University Press: 101-110.
- Carne-Ross, D. (1985), *Pindar*, New Haven/London, Yale University Press.
- Carter, D. (2011), *Why Athens?: A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- Caswell, C. (1990), *A study of Thumos in early Greek epic*, Leiden, New York, Copenhagen, Cologne, Brill.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire-Etymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, 1, Paris, Éditions Klincksieck.
- Cheyns, A. (1983), "Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique", *RBPh* 61.1: 20-86.

- Christensen, J. (2009), "The end of speeches and a speech's end: Nestor, Diomedes and the telos muthôn", in Myrsiades, K. ed., *Reading Homer: Film and Text*, Madison/Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press: 136-162.
- Cirlot, J. (1993), *A Dictionary of Symbols*, London, Routledge.
- Clader, L. (1976), *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Diction*, Leiden, Brill.
- Clark, M. (1992), "Fighting Words: How Heroes Argue", *Arethusa* 35: 99-115.
- Clarke, M. (1995), "Between lions and men: Images of the hero in the *Iliad*", *GRBS* 36: 137-159.
- Clarke, W. (1978), "Achilles and Patroclus in Love", *Hermes* 106.3: 381-396.
- Claverhouse, J., Mather, R. eds. (1869), *The Electra of Sophocles*, Boston, J. Allyn.
- Clay, J. (2005), *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cleve, F. (1973), *The Philosophy of Anaxagoras*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Cole, T. (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Coleman-Norton, P. (1927), "Odysseus in the *Iliad*", *The Classical Weekly* 21.10: 73-78.
- Collard, C. (2008), *Persians and other plays*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Collard, C., Cropp, M. (2008), *Euripides. Fragments*, Cambridge, Harvard University Press.
- Collas, P. (s.d.), *A concise guide to Mycenae & Tiryns*, Athens, C. Cacoulides.
- Collins, D. (2006), "Corinna and Mythological Innovation" *CQ* 56: 19-32.
- Comparetti, D. (1873), "Die Strafe des Tantalus bei Pindar", *Philologus* 32: 227-251.
- Comstock, G., Henking, S. (1997), *Queering religion*, London, Continuum International Publishing Group.
- Conacher, D. (1967), *Euripidean Drama: myth, theme and structure*, Toronto, University of Toronto Press.
- Conacher, D. (1981), "Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama", *AJPh* 102: 3-25.
- Conacher, D. (1998), *Euripides and the Sophists*, London, Duckworth.
- Conant, C. (2007), *The Trojan War*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Connor, W. (1971), *The New Politicians of the Fifth Century*, Athens, Princeton.
- Consigny, S. (2001), *Gorgias: Sophist and Artist*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Cook, E. (2003), "Agamemnon's Test of the Army in *Iliad* Book 2 and the Function of Homeric Akhos", *AJPh* 124.2: 165-198.
- Cooper, C. (1985), *Gnomes of the Oresteia: lyrical reflection and its dramatic relevance*, diss. Mestr., Vancouver, The University of British Columbia.
- Coppola, G. (1931), *Introduzione a Pindaro*, Roma, L'Universale.
- Corey, D. (2002), "The case against teaching virtue for pay: Socrates and the Sophists", *HPTh* 23: 89-210.
- Cornell, T., Allen, T. (2002), *War and games*, New York, Boydell Press.
- Cornford, F. (1991), *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation*, Princeton, Princeton University Press.
- Cornford, F. (1998), "A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony*", in Segal, R. ed. *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*, Oxford, Blackwell: 118-135.
- Cornford, F. (2010), *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge.
- Coulter, J. (1964), "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric", *HSPH* 68: 269-303.

- Cousland, J., Hume, J., Cropp, M. (2009), *The play of texts and fragments: essays in honour of Martin Cropp*, Leiden, Brill.
- Cox, C. (1998), *Household interests: property, marriage strategies, and family dynamics in ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- Crane, G. (1993), "Politics of Consumption and Generosity in the Carpet Scene of the Agamemnon", *CPh* 88: 117-136.
- Cropp, M., Lee, K., Sansone, D. eds. (2000), *Euripides and Tragic Theater in the Late Fifth Century*, 24-25, Champaign/Illinois, Stipes Publishing.
- Crowley, A., Olson, K. trad. (1973), *Roman Ingarden. The cognition of the literary work of art*, Evanston, Northwestern University Press.
- Cunningham, L., Reich, J. (2009), *Culture and Values: A Survey of the Humanities*, Engelska, Cengage Learning.
- Currie, B. (2005), *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, Oxford University Press.
- Dale, A. (2011), "Alcaeus on the career of Myrsilos: Greeks, Lydians and Luwians at the East Aegean-West Anatolian interface", *JHS* 131: 15-24.
- Dana, F. (1919), *The ritual significance of yellow among the Romans*, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- Daremberg, M., Saglio, E. (1877-1919), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Librairie Hachette et Cie.
- David, E. (1991), *Old Age in Sparta*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- Davies, J. (1983), *Democracy and Classical Greece*, Stanford, Stanford University Press.
- Davies, J., Elton, C. (1856), *The works of Hesiod, Callimachus, and Theognis*, London, Henry G. Bohn.
- Davies, M. (1969), "Thoughts on the Oresteia before Aischylos", *BCH* 93.1: 214-260.
- Davies, M. (1986), "Symbolism and Imagery in the Poetry of Ibycus", *Hermes* 114.4: 399-405.
- Davies, M. (1987a), "Aeschylus' Clytemnestra: Sword or Axe?", *CQ* 37: 65-75.
- Davies, M. (1987b), "A New Commentary on *Choephoroi*", *CR* 37.2: 145-148.
- Davies, M. (1998), "Euripides' *Electra*: the Recognition Scene Again", *CQ* 48: 389-403.
- Davies, M. (2001), *Greek Epic Cycle*, London, Duckworth Publishers.
- Davreux, J. (1942), *La Légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*, Paris, Droz.
- Dawe, R. (1963), "Inconsistency of Plot and Character in Aeschylus", *PCPhS* 9: 21-62.
- De Martino, F., Morenilla Talens, C., eds. (2010), *La redifinición del rôle de la mujer por el escenario de la Guerra*, Bari, Levante.
- Decharme, P. (1968), *Euripides and the spirit of his dramas*, Port Washington, New York, Kennikat Press.
- Demos, M. (1999), *Lyric quotation in Plato*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Denis-Constant, M. (2000), "Cherchez le peuple... Culture, populaire et politique", *Critique Internationale* 7.1: 169-183.
- Denniston, J., Page, D. eds. (1957), *Aeschylus: Agamemnon*, Oxford, Oxford University Press.
- Derks, H. (2001), "Un Mal Splendide: hommes et femmes dans une 'Antiquité postféministe'", *DHA* 27-2: 7-43.
- Desjardin, J. (2007). "Bioluminescent Mycena species from Sao Paulo, Brazil", *Mycologia* 99.2: 317-31.

- Detel, W. (2005), *Foucault and Classical Antiquity. Power, Ethics and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Detienne, M., Vernant, J.-P. eds. (1990), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago, Chicago University Press.
- Devarius, M. (1828), *Index in Eustathii commentarios in Homeri Iliadem et Odysseam: Studio Matthaei*, Lipsiae, J.A.G. Weigel.
- Devereux, G. (1953), "Why Oedipus Killed Laius - A Note on the Complementary Oedipus", *International Journal of Psycho-Analysis* 34: 132-141.
- Dickson, K. (1992), "Kalkhas and Nestor: Two Narrative Strategies in *Iliad* 1", *Arethusa* 25: 327-358.
- Diehl, C. (1893), *Excursions in Greece to recently explored sites of classical interest: Mycenae, Tiryns, Dodona, Delos, Athens, Olympia, Eleusis, Epidaurus, Tanagra. A popular account of the results of recent excavations*, London, H. Grevel.
- Diel, P. (1980), *Symbolism in Greek mythology: human desire and its transformations*, Boulder/New York, Taylor & Francis.
- Dignan, F. (1905), *The Idle Actor in Aeschylus*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Diop, S. (2003), "La digression homérique : une épopée seconde dans l'*Iliade*", *DHA* 29.2: 57-70.
- Dodds, E. (1966), *The Greeks and the irrational*, Berkeley, University of California Press.
- Donaldson, J. (2004), *Woman Her Position and Influence in Ancient Greece and Rome, and Among the Early Christians*, London/New York/Bombay/Calkutta, Elibron Classics.
- Donlan, W. (1993), "Duelling with Gifts in the *Iliad*: As the Audience Saw It", *ColbyQ* 29.3: 155-172.
- Donlan, W. (1999), *The aristocratic ideal and selected papers*, Wauconda, Bolchazy-Carducci Publishers.
- D'Ooge, M. ed. (1884), *Sophocles. Antigone*, Boston, Ginn, Heath, & co.
- Dover, K. (1957), "The Political Aspects of Aeschylus' *Eumenides*", *JHS* 77: 230-237.
- Dover, K. (1977), *I tessuti rossi dell'Agamennone*, Roma, Istituto Nazionale del Dramma Antico.
- Dover, K. (1989), *Greek homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press.
- Downing, C. (1987), *The Goddess*, New York, Crossroad.
- Drozdek, A. (2006), "Prodicus: Deifying Usefulness", *Myrtia* 21: 57-63.
- DuBois, P. (1992), "Eros and the Woman", *Ramus* 21.1: 97-116.
- Duchemin, J. (1968), *L'Agôn dans la tragédie grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- Dué, C. (2002), *Homeric variations on a lament by Briseis*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Dué, C. (2006), *The captive woman's lament in Greek tragedy*, Austin, University of Texas Press.
- Duke, T. (1954), "Murder in the Bath: Reflections on the Death of Agamemnon", *CJ* 49.7: 325-330.
- Dumont, I. (1996), "'Homo hierarchicus'", São Paulo, EDUSP.
- Duncan, A., Duncan, J. eds. (1821), *Opera omnia: ex editionibus praestantissimis fideliter recusa; latina interpretatione, scholiis antiquis, et eruditorum observationibus, illustrata; necnon indicibus omnigenis instructa*, 1, Londini, Andreas et Joannis M. Duncan.

- Dunn, F. (1996), *Tragedy's end: closure and innovation in Euripidean drama*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Durand, J.-L. (1986), *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris/Rome, La Découverte-École française de Rome.
- Duroux, F. (1983), "La société des femmes", *Les Cahiers du GRIF* 28.1: 25-35.
- Dynes, W., Donaldson, S. (1992), *Homosexuality in the ancient world*, New York, Taylor & Francis.
- Dyson, M., Lee, K. (2000), "Talthybius in Euripides' *Troades*", *GRBS* 41.2: 141-174.
- Dyson, M., Lee, K. (2000), "The Funeral of Astyanax in Euripides' *Troades*", *JHS* 120: 17-33.
- Easterling, P. (1989), "Agamemnon's *skêptron* in the *Iliad*", in Mackenzie, M., Rouché, C. eds., *Images of Authority: Papers Presented to Joyce Reynolds*, Cambridge, Cambridge Philological Society: 104-121.
- Easterling, P., Knox, B. (1985), *Greek literature*, 1, Cambridge, Cambridge University Press.
- Easterling, P. (1988), "Tragedy and Ritual", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 3.3-1-2: 87-109.
- Edmonds, J. (1909), "More Fragments of Sappho", *CR* 23.5: 156-158.
- Edmonds, J. (1922), *Lyra Graeca*, 1, London/New York, Wildside Press LLC/G.P. Putnam's Sons.
- Edmonds, R. (1999), "Tearing apart the Zagreus Myth", *ClAnt* 18. 1: 36-73.
- Edmonds, R. (2009), "A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' "Orphic" Creation of Mankind", *AJPh* 130.4: 511-532.
- Edmunds, L. (1996), *Oedipus: The Ancient Legend and Its Later Analogues*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Edwards, G. (1981), *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford, Blackwell.
- Edwards, M. (1977), "Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus", *California Studies in Classical Antiquity* 10: 17-38.
- Edwards, M. (1991), *The "Iliad": A Commentary*, 5, Cambridge, Cambridge University Press.
- Edwards, M. (1992), "Homer and Oral Tradition: The Type-Scene", *Oral Tradition* 7.2: 284-330.
- Egan, R. (1983), "On the Relevance of Orestes in Pindar's Eleventh Pythian", *Phoenix* 37.3: 189-200.
- Ellis, R. (1881), "On the Fragments of Sophocles", *AJPh* 2.8: 411-424.
- Elton, C. (1815), *The remains of Hesiod the Ascræan, including The shield of Hercules*, London/Baldwin, Cradock and Joy.
- England, E. (1926), "The *Electra* of Euripides", *CR* 40: 97-104.
- England, E. ed. (1891), *The Iphigenia at Aulis of Euripides*, New York, Macmillan and co.
- Euben, J. ed. (1986), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, University of California Press.
- Falkner, T. (1983), "Coming of Age in Argos: *Physis* and *Paideia* in Euripides' *Orestes*", *CJ* 78.4: 289-300.
- Falkner, T. (1995), *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Falkner, T., Luce, J. eds. (1989), *Old age in Greek and Roman literature*, Albany, State University of New York Press.



- Farenga, V. (2006), *Citizen and self in ancient Greece: individuals performing justice and the law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Farnell, L. (1930), *The Works of Pindar. Translation in Rhythmical Prose with Literary Comments*, London, Macmillan.
- Farnell, L. (1965), *Critical Commentary to the works of Pindar*, Amsterdam, A.M. Hakkert.
- Fenik, B. (1968), *Typical Ba Burkert, ttle Scenes in the "Iliad": Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Descriptions*, Wiesbaden, Hermes Einzelschriften 21.
- Fennell, C. (1879), *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fennell, C. (1899), *The Nemean and Isthmian Odes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ferguson, J. (1968), "Iphigeneia at Aulis", *TAPhA* 99: 157-163.
- Ferrari, G. (1997), "Figures in the text: metaphors and riddles in the *Agamemnon*", *CPh* 92: 1-45.
- Ferrari, G., (2002), *Figures of speech: men and maidens in ancient Greece*, Chicago, University of Chicago Press.
- Fialho, M. (2005), "Representações de identidade e alteridade em Ésquilo", in Fialho, M., Silva, M., Pereira, M. coords., *Génese e consolidação da ideia de Europa. I: de Homero ao fim da época clássica*, Coimbra, Imprensa da Universidade: 77-94.
- Fialho, M. (2012), "Do Oikos à Pólis de Agamémnon: sob o signo da distorção", *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 14: 47-61.
- Fine, J. (1985), *The ancient Greeks: a critical history*, Cambridge, Harvard University Press.
- Finglass, J. ed. (2007), *Pindar: Pythian Eleven. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Finglass, P. (2010), "Simonides as a Lyric Poet", *CR* 60: 342-345.
- Finglass, P. ed. (2007), *Sophocles: Electra. Cambridge Classical Texts and Commentaries 44*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Finley Jr., J. (1966), *Pindar and Aeschylus*, Cambridge, Havard University Press.
- Finley, M. (1981), "The Elderly in Classical Antiquity", *GR* 28: 156-171.
- Fisher, R., Lewis, A.-M. (1984), "Agamemnon, Troy and the Pleiades", *RBPh* 62.1: 5-15.
- Fitton-Brown, A. (1961), "The Recognition-Scene of the *Choephoroi*", *REC* 74: 363-370.
- Fizer, J. (1979), "Indeterminacies as structural components in semiotically meaningful wholes", *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 4.1: 119-131.
- Flaig, E. (1997), "Processus de décision collective et guerre civile : l'exemple de l'Odyssée. Chant XXIV, vv. 419-470", *Annales (HSS)* 52.1: 3-29.
- Flaumenhaft, M. (1994), *The civic spectacle: essays on drama and community*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Flint Jr., W. (1922), *The use of myths to create suspense in extant Greek tragedy*, tese Dout., Concord, Rumford Press.
- Flory, S. (1987), *The archaic smile of Herodotus*, Detroit, Wayne State University Press.

- Foerster, N. (1928), *Toward Standards*, New York, Biblo & Tannen Publishers: 42-74.
- Foley, H. (1982), "Marriage and sacrifice in Euripides' *Iphigeneia in Aulis*", *Arethusa* 15.1-2: 159-180.
- Foley, H. (1985), *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca, Cornell University Press.
- Foley, H. (2001), *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton University Press.
- Foley, L. (1986), *Art, wisdom, and the pursuit of excellence*, Lanham, University Press of America.
- Föllinger, S. (2009), *Aischylos: Meister der griechischen Tragödie*, München, Verlag C. H. Beck.
- Fontenoy, C. (1950), "Le sacrifice nuptial de Polyxena", *AC* 19: 383-396.
- Fornara, C. (1981), "Herodotus' Knowledge of the Archidamian War", *Hermes* 109.2: 149-156.
- Forsdyke, S. (2000), "Exile, Ostracism and the Athenian Democracy", *California Studies in Classical Antiquity* 19.2: 232-263.
- Forsdyke, S. (2005), *Exile, Ostracism and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- Foss, W. (1891), *Essays in the history of religious thought in the West*, London/New York, Macmillan.
- Fouchard, A. (1997), *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté.
- Foxhall, K., Salmon, J. (1998), *Thinking men: masculinity and its self-representation in the classical tradition*, London/New York, Routledge.
- Fraenkel, E. (1972), "Pindaro senza lacrime", *Belfagor* 27: 78-96.
- Fraenkel, E. ed. (1950), *Aeschylus: Agamemnon*, Oxford, Clarendon Press.
- Fraunce, A. (1592), *The Third Part of the Countess of Pembroke's Yvychurch*, London/New York, Garland Books.
- Frazer, J. ed. (2009), *Pausanias's Description of Greece*, Charleston, Biblio Bazaar.
- French, E. (2002), *Mycenae. Agamemnon's Capital. The Site in its Setting*, Charleston, Tempus.
- Frey-Wehrin, C. (1992), "Oedipus in Gethsemane: Archetypal aspects of homosexuality", *Journal of Analytical Psychology* 37:173-185.
- Friedrich, P., Redfield, J. (1978), "Speech as Personality Symbol: The Case of Achilles", *Language* 54: 263-288.
- Frisch, H. (1976), *Might and right in antiquity*, New York, Arno Press.
- Frischer, B. (1984), "Horace and the Monuments: a new interpretation of the Archytas Ode", *HSPH* 88: 71-102.
- Frisk, H. (1960), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 1, Heidelberg, Carl Winter.
- Froidefond C. (1989), *Lire Pindare*, Namur, Société des Etudes Classiques.
- Fuqua, C. (1978), "The World of Myth in Euripides' *Orestes*", *Traditio* 34: 1-28.
- Furley, D. (1956), "The early history of the concept of soul", *BICS* 3: 1-18.
- Furley, W. (1986), "Motivation in the Parodos of Aeschylus' *Agamemnon*", *CPh* 81.2: 109-121.
- Gagarin, M. (1992) "The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law", *Ramus* 21: 61-78.

- Gagliardi, M. (1999), "Folie et discours de la folie dans la tragédie grecque du Ve siècle avant J.C.", *Histoire & Mesure* 14.1-2: 3-50.
- Gallo, L. (1984), "La donna greca e la marginalita", *QUCC* 18:7-51.
- Gantz, T. (1982), "Inherited Guilt in Aeschylus", *CJ* 78: 1-23.
- Garland, R. (1991), *The Greek Way of Life from Conception to Old Age*, London, Duckworth.
- Garner, R. (1990), *From Homer to tragedy: the art of allusion in Greek poetry*, London/New York, Routledge.
- Garzya, A. (1995), "Sui frammenti dei Mirmidoni di Eschilo", in López Férez, J. ed., *De Homero a Libanio*, Madrid, Ediciones Clásicas: 41-56.
- Gasper, C. (1900), *Essai de chronologie pindarique*, Brussels, H. Lamertin.
- Geary, P. (2003), *The myth of nations: the medieval origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Gellie, G. (1981), "Tragedy and Euripides' Electra", *BICS* 28: 1-12.
- Gerber, D. (1982), *Pindar's Olympian One: A Commentary*, Toronto, University of Toronto Press.
- Gerber, D. (1997), *A companion to the Greek lyric poets*, Leiden/New York/Köln, Brill.
- Giannessi, F., Wiseman, T. (2006), *Classics in progress: essays on ancient Greece and Rome*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Gigante, M. (1956), *Nómos basileús*, New York, Arno Press.
- Gilbert, G. (1895), *The constitutional antiquities of Sparta and Athens*, London/New York, S. Sonnenschein/Macmillan: 181-182.
- Gilbert, M. (1900), *A History of Ancient Greek literature*, New York, Appleton and Company.
- Gilbert, M. com. (1908), *The Electra of Euripides*, London, G. Allen & sons.
- Gildersleeve, B. (1890), *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, New York, Harper & Brothers.
- Gildersleeve, B. (1890), *Pindar. The Olympian and Pythian odes; with an introductory essay, notes, and indexes*, New York/Cincinnati/Chicago, New York American Book Company.
- Gilleard, C. (2007), "Old age in ancient Greece: Narratives of desire, narratives of disgust", *Journal of Aging Studies* 21.1: 81-92.
- Gilmartin, K. (1970), "Talthybius in the Trojan Women," *AJPh* 91: 213-222.
- Girard, R. (1977), *Violence and the Sacred*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Gladstone, W. (1890), *Landmarks of Homeric Study - Together with an Essay on the Points of Contact Between the Assyrian Tablets and the Homeric Text*, London/New York, Macmillan.
- Glare, P. (1982), *Oxford Latin Dictionary*, New York, Oxford University Press.
- Glibert-Thirry, A. (1977), "La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius", *RPhL* 75.27: 393-435.
- Goff, B. (1995), *History, tragedy, theory: dialogues on Athenian drama*, Austin, University of Texas Press.
- Goheen, R. (1955), "Aspects of Dramatic Symbolism: Three Studies in the *Oresteia*", *AJPh* 76.2: 113-137.
- Goldhill, S. (1984), *Language, Sexuality, Narrative: the Oresteia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldhill, S. (1992), *Aeschylus. The Oresteia*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Goldhill, S. (1997), "The Audience of Athenian Tragedy", in Easterling, P. ed. *Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press: 54-68.
- Goldhill, S. (2004), *Aeschylus. The Oresteia. Landmarks of world literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goossens, R. (1932), "'AMφ' 'EMOI'", *RBPh* 11.1: 93-100.
- Goossens, R. (1943), "La campagne électorale d'Agamemnon. (Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 373)", *RBPh* 22.1-2: 192-197.
- Goossens, R. (1952), "L'invention des jeux (Cratès, *fr.* 24 Kock)", *RBPh* 30.1: 146-156.
- Gottschall, J. (2008), *The rape of Troy: evolution, violence, and the world of Homer*, New York, Cambridge University Press.
- Gould, J. (1980), "Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens", *JHS* 100: 37-59.
- Goward, B. (2005), *Aeschylus: Agamemnon*, London, Duckworth.
- Grabowicz, G. trad. (1973), *Roman Ingarden. The Literary Work of Art: An Investigation of the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Language*, Evanston, Northwestern University Press.
- Graf, F. (1993), *Greek Mythology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Green, P. com. (1997), *The Argonautika*, California, University of California Press.
- Greenberg, N. (1962), "Euripides' *Orestes*, an interpretation", *HSPH* 66: 157-192.
- Gregory, J. (1991), *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Gregory, J. ed. (2005), *A companion to Greek tragedy*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Gresseth, G. (1974), "Ancient Greek Folktales: Courting Types", *Texas Studies in Literature and Language* 15.5: 903-913.
- Griffin, J. (1977), "The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer", *JHS* 97: 39-53.
- Griffin, J. (1983), *Homer on life and death*, Oxford, Oxford University Press.
- Griffin, J. (1986), "Homeric Words and Speakers", *JHS* 106: 36-57.
- Griffin, J. (2004), "The Speeches", in Fowler, R. ed., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Griffin, N. (1908) "The Greek Dictys" *AJPh* 29. 3: 329-335.
- Griffith, J. (1953), "Some thoughts on the *Helena* of Euripides", *JHS* 73: 36-41.
- Griffith, R. (1991), "Pws Liponau Genwmai...; (Aeschylus, *Agamemnon* 212)", *AJPh* 112.2: 173-177.
- Griffiths, J. (1991), *The divine verdict: a study of divine judgement in the ancient religions*, Leiden/New York, Brill.
- Groningen, B. (1960), *La composition litteraire archaique grecque*, Amsterdam, Van Nostrand.
- Grote, D. (1991), "Electra or Chrysothemis: The Assignment of Sophocles' Electra 428-30", *CJ* 86.2: 139-143.
- Grube, G. (1941), *The Drama of Euripides*, London, Methuen.
- Gundert, H. (1960), "Die Stichomythie zwischen Agamemnon und Klytaimestra", in Hommed, H. ed., *Wege zu Aischylos*, 2, Darmstadt, Wissenschaftliche 219-231.
- Gurd, S. (2005), *Iphigenias at Aulis - Textual multiplicity, radical philology*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Guthrie, W. (1969), *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hadjicosti, I. (2006), "Tragedy as paiderastra (Sophocles' *Niobe* *fr.* 448 and Aeschylus' *Myrmidones*)", *SIFC* 99.1: 131-135.

- Hadjimichael, T. (2011), *Bacchylides and the emergence of the lyric canon*, tese Dout., London, UCL.
- Hadley, W. (1894), *Euripidou Ekkabe. The Hecuba of Euripides, with introduction and notes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hague, R. (1988), "Marriage Athenian Style", *Archaeology* 41: 32-36.
- Haigh, A. (1896), *The tragic drama of the Greeks*, Oxford, Clarendon Press.
- Hall, E. (1993), "Political and Cosmic Turbulence in Euripides' *Orestes*", in Sommerstein, A. et al. eds., *Tragedy, Comedy and Polis*, Bari, Levante editori: 263-285.
- Hall, I., Stephenson, S., Buchanan, P., Yun, W., Cole, A. (2003), *Edible and Poisonous Mushrooms of the World*, Portland, Timber Press.
- Halverson, J. (1986), "The Succession Issue in the 'Odyssey'", *G&R* 33.2: 119-128.
- Hame, K. (2004), "All in the family: funeral rights and the health of the *Oikos* in Aischylos' *Oresteia*", *AJPh* 125: 513-538.
- Hame, K. (2008), "Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone", *CPh* 103.1: 1-15.
- Hamilton, R. (1978), "Prologue Prophecy and Plot in Four Plays of Euripides", *AJPh* 99: 277-302.
- Hammer, D. (1998), "The Politics of the *Iliad*", *CJ* 94:1-30.
- Hammer, D. (2002), *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Hammond, N. (1965), "Personal Freedom and its Limitations in the *Oresteia*", *JHS* 85: 42-55.
- Hansen, W. (2000) "The Winning of Hippodameia", *TAPhA* 130: 19-40.
- Harder, M. (1995), "Right and Wrong in the *Electras*", *Hermathena* 159: 15-31.
- Harriott, R. (1982), "The Argive Elders, the Discerning Shepherd and the Fawning Dog", *CQ* 32.1: 9-17.
- Harris, W. (2009), *Dreams and experience in classical antiquity*, Cambridge/London, Harvard University Press.
- Hartigan, K. (1991), *Ambiguity and Self-Deception: the Apollo and Artemis Plays of Euripides*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Hartigan, K. (1997), "Male Sacrifice/Female Revenge in a Godless World: Euripides' *Hekabe*", *ColbyQ* 33: 26-41.
- Havelock E. (1978), *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Harvard University Press.
- Havelock, A. (1957), *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, Yale University Press.
- Headlam, W. (1906), "The Last Scene in the *Eumenides*", *JHS* 26: 266-77.
- Heath, M. (1987), "Euripides' *Telephus*", *CQ* 37: 272-280.
- Held, G. (1987), "Phoinix, Agamemnon and Achilleus: parables and paradeigmata", *CQ* 37:245-267.
- Hendriks, I. (1980), "The Battle of Sepeia", *Mnemosyne* 33.3-4: 340-346.
- Henrichs, A. (2000), "Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides", *HSPh* 100: 173-188.
- Herington, J. (1984), "Pindar's Eleventh *Pythian* Ode and Aeschylus' *Agamemnon*", in Gerber, D. ed., *Greek Poetry and Philosophy*, California, Chico.
- Hershkowitz, D. (1998), *The madness of epic: reading insanity from Homer to Statius*, Oxford, Oxford University Press.
- Hesk, J. (2000), *Deception and democracy in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Hester, D. (1979), "The Heroic Distemper: A Study in the Ajax of Sophocles," *Prometheus* 5: 247-252.
- Heubeck, A., Russo, J., Fernández-Galiano, M. eds. (1992), *A Commentary on Homer's Odyssey: Books XVII-XXIV*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Heyne, C. ed. (1802), *Homeri Carmina cum brevi annotatione*, 8, Lipsiae, Libraria Weidmannia.
- Heyworth, S. (2009), *Cynthia: A Companion to the Text of Propertius*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Himmelfarb, M. (1983), *Tours of Hell: An Apocalyptic form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, Fortress Press.
- Hinckley, L. (1986), "Patroclus' Funeral Games and Homer's Character Portrayal", *CJ* 81: 209-221.
- Hirzel, R. (1909), *Die Strafe der Steinigung*, Leipzig, Teubner.
- Hocart, A. (1998), "The Life-Giving Myth", in Segal, R. ed., *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*, Oxford, Wiley-Blackwell: 143-155.
- Hogan, J. (1984), *A Commentary on the Complete Greek Tragedies: Aeschylus*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hohendahl-Zoetelief, I. (1980), *Manners in the Homeric epic*, Leiden, Brill.
- Hollinshead, M. (1985), "Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples", *AJA* 89: 420-430.
- Hollis, A. (1997), "A New Fragment on Niobe and the Text of Propertius 2.20.8", *CQ* 47. 2: 578-582.
- Holowchak, M. (2002), *Ancient science and dreams: oneirology in Greco-Roman antiquity*, Lanham, University Press of America.
- Hooff, A. (1990), *From autothanasia to suicide: self-killing in classical antiquity*, London/New York, Routledge.
- Hook, B., Reno, R. (2000), *Heroism and the Christian life: reclaiming excellence*, Louisville, Westminster John Knox Press.
- Hook, L. (1920), "The Exposure of Infants at Athens", *TAPhA* 51: 134-145.
- Hooker, J. (1979), "The Wanax in Linear B Texts", *Kadmos* 18: 100-111.
- Hornblower, S. (2004), *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford, Oxford University Press.
- Houghton, H. (s.d.), "The Klytaimnestra of the Agamemnon of Aeschylus", *Euphrosyne*: 25-55.
- Houghton, P. (1961), "Paedagogus in the *Electra* of Sophocles", *Euphrosyne* 3.2: 3-21.
- Howard, L. (1918), *Studies in Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Howie, J. (1983), "The Revision of Myth in Pindar Olympian 1", in Cairns, F. ed., *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 4, Liverpool, ARCA: 277-313.
- Hubbard, T. (1985), *The Pindaric mind: a study of logical structure in early Greek poetry*, Leiden, Brill.
- Hubbard, T. (2010), "Pylades and Orestes in Pindar's Eleventh Pythian: The Uses of Friendship", in Mitsis, P., Tsagalis, C. eds., *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Hughes, D. (1991), *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, Routledge.
- Hulton, A. (1962), "Euripides and the Iphigeneia Legend", *Mnemosyne* 15: 364-368.
- Hutchinson, G. (2001), *Greek lyric poetry: a commentary on selected larger pieces : Alcman, Stesichorus, Sappho, Alceaus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchylides, Pindar, Sophocles, Euripides*, Oxford, Oxford University Press.

- Hylén, J. (1896), *De Tantalo*, Uppsala, Almqvist & Wiksell Soc.
- Instone, S. (1986), "Pythian 11: did Pindar err?", *CQ* 36: 86-94.
- Irigoin, J. (1977), "A propos de l'Hélène d'Euripide: structure métrique et tradition du texte", *CRAI* 121.1: 177-190.
- Iser, W. (1972), "The reading process: a phenomenological approach", *New literary history* 3.2: esp. 278-295.
- Jacobs, A. (2007), *On Matricide: Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, New York, Columbia University Press.
- Jaeger, W. (1989), *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes.
- James, P. (1996), *The Sunken Kingdom: Atlantis Mystery solved*, London, Pimlico.
- Jarratt, S. (1998), *Rereading the sophists: classical rhetoric refigured*, Carbondale, SIU Press.
- Jebb, R. (1907), *Sophocles: The Plays and Fragments*, Cambridge, CUP Archive.
- Jebb, R. (2008), *Homer: An Introduction to the Iliad and the Odyssey*, Charleston, BiblioBazaar.
- Jensen, M. (1980), *The Homeric question and the oral-formulaic theory*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press.
- Jerram, C. (1885), *Euripides. Iphigenia in Tauris. Edited with introd., notes, and critical appendix for upper and middle forms*, Oxford, Clarendon Press.
- Johnson, W. (1868), *Sophoclean fragments*, London, Burns Oates & Washbourne.
- Johnston, J. (2004), *Religions of the Ancient World*, Harvard, Harvard University Press.
- Johnston, S. (1999), *Restless Dead, Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Jong, I. (1986), "Homeric Words and Speakers", *JHS* 106: 36-57.
- Jong, I. (1999), *Homer: critical assessments*, London/New York, Routledge/Taylor & Francis Group.
- Jong, I. (2001), *A narratological commentary on the Odyssey*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jong, I. (2004), *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the "Iliad"*, London, Duckworth/Bristol Classical Press.
- Jong, I., Nünlist, R., Bowie, A. (2004), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Leiden, Brill.
- Joshel, S., Murnaghan, S. eds. (1998), *Women and slaves in Greco-Roman culture: differential equations*, London, Routledge.
- Jouan, F. (1966), *Euripide et les Légendes des Chants Cypriens*, Paris, Les Belles Lettres.
- Jouan, F. (1983), *Euripide. Iphigénie a Aulis*, Paris, Les Belles Lettres.
- Kagan, D. (1989), *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca, Cornell University Press.
- Kagan, D. (1991), *The Fall of the Athenian Empire*, Ithaca, Cornell University Press.
- Kahil, L. (1991), "Le sacrifice d'Iphigénie", *MEFRA* 103.1: 183-196.
- Kakridis, J. (1930), "Die Pelopssage bei Pindar", *Philologus* 85:463-477.
- Kaltenbrunner, W. (2009), *Epistemic Reading at the Dawn of Modernity: Sainte-Beuve and Wilhelm Scherer*, tese Mestr., Maastricht, Maastricht University.
- Kamerbeek, J. (1978), *The Plays of Sophocles: Commentaries*, 3, Leiden, Brill.
- Kannicht, R. ed. (2004), *Tragicorum Graecorum Fragmenta: Euripides*, 5, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Karabélias, E. (1991) "La Peine dans Athènes Classique", *La peine* 55: 77-132.

- Karakantza, E. (1997), "Odysseia or Penelopeia ?", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 1.1: 161-179.
- Karavites, P. (1999), *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*, Leiden/Boston, Brill.
- Karp, A. (1977), "Homeric Origins of Ancient Rhetoric", *Arethusa* 10: 237-258.
- Keller, S. (2000), "An Interpretation of Plato's 'Cratylus'", *Phronesis* 45. 4: 284-305.
- Kelly, A. (2007), *A referential commentary and lexicon to Iliad VIII*, Oxford, Oxford University Press.
- Kennedy, G. (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- Kennedy, G. (1994), *Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press.
- Kenney, E. (1982), *Latin literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kenyon, F. ed. (1963), *Aristotelis. Atheniensium Respublica*, London, Oxford University Press.
- Kenyon, F. ed. (2009), *The Poems of Bacchylides; from a Papyrus in the British Museum*, Charleston, BiblioBazaar.
- Kerferd, G. (1981), *The sophistic movement*, New York/Cambridge, Cambridge University Press.
- Kessels, H. (1978), "Studies on the *Dream* in Greek Literature", Utrecht, HES Publishers.
- Keuls, E. (1978), "Aeschylus' Niobe and Apulian Funerary Symbolism", *ZPE* 30: 41-68.
- Keuls, E. (1980), "Niobe's and Tantalus' Associates", *ZPE* 38: 43-45.
- Kim, J. (2000), *The pity of Achilles: oral style and the unity of the Iliad*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Kim, L. (2010), *Homer between History and Fiction in Imperial Greek Literature*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Kip, A. (1971), *Agamemnon in Epos en Tragedie: De persoonsuitbeelding als component van het epische en dramatische werk*, Assen, Van Gorcum & Comp.
- Kirk, G. (1971), *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley, Cambridge University Press.
- Kirk, G. ed. (1985), *The Iliad: A Commentary*, 1, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk, G. ed. (1990), *The Iliad: A Commentary*, 2, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk, G., Raven, J., Schofield, M. eds. (1983), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kiso, A. (1984), *The Lost Sophocles*, New York, Vantage Press.
- Kissling, R. (1922), "The Oxiroma-PNEUMA of the Neo-Platonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene", *AJPh* 43.4: 318-330.
- Kitto, H. (1956), *Form and Meaning in Drama*, London, Methuen & Co. Ltd.
- Kitto, H. (1990), *A Tragédia Grega*, Coimbra, Arménio Amado editora.
- Klein, A., Pollock, Z., Popham, E. (2000), *The second scroll*, Toronto, University of Toronto Press.
- Klein, M. (1963), "Some Reflections on the Oresteia", in Klein, M., *Envy and Gratitude and other Works*, 3, London, Virago, 275- 299.
- Knox, B. (1952), "The Lion in the House", *CPh* 47: 17-25.
- Knox, B. (1961), "The *Ajax of Sophocles*", *HSPH* 65: 1-37.
- Knox, B. (1964), *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.



- Köhnken, A. (1974), "Pindar as Innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops Story in Olympian 1", *CQ* 24. 2: 199-206.
- Koniaris, G. (1973), "*Alexander, Palamedes, Troades, Sisyphus*. A Connected Tetralogy?", *HSPH* 77: 85-124.
- Konishi, H. (1989), "Agamemnon's Reasons for Yielding", *AJPh* 110.2: 210-222.
- Konstan, D. (1985), "Philia in Euripides' *Electra*", *Philologus* 129: 176-185.
- Konstan, D. (1997), *Friendship in the classical world*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kovacs, D. (1985), "Castor in Euripides' *Electra* (El. 307-13 and 1292-1307)", *CQ* 35.2: 306-314.
- Kovacs, D. (2002), *Euripides. Iphigenia at Aulis*, Cambridge, Harvard University Press.
- Koziak, B. (1999), "Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics", *The Journal of Politics* 61.4: 1068-1091.
- Koziak, B. (2000), *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*, Pennsylvania, University Park.
- Kramer, H. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Winter.
- Krischer, T. (1971), *Formale Konventionen der Homerischen Epik: Versuch einer Rekonstruktion*, München, C.H.Beck.
- Krummen, E. (1991), "Pindar and Festive Performance", *CR* 41: 295-297.
- Kubo, M. (1967), "The Norm of Myth: Euripides' *Electra*", *HSPH* 71: 15-31.
- Kuiper, K. (2010), *Ancient Greece: From the Archaic Period to the Death of Alexander the Great*, New York, The Rosen Publishing Group.
- Kurke, L. (1999), "Ancient Greek Board Games and How to Play Them," *CPh* 94: 247-267.
- Kurtz, D., Boardman, J. (1971), *Greek Burial Customs*, London, Thames & Hudson.
- Kyle, D. (2007), *Sport and spectacle in the ancient world*, Malden/Oxford/Carlton, Wiley-Blackwell.
- Kyriakou, P. (1998), "Menelaus and Pelops in Euripides' *Orestes*", *Mnemosyne* 51.3: 282-301.
- Kyriakou, P. (2006), *A commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Kyriakou, P. (2011), *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Boston, Walter de Gruyter.
- Lacroix, L. (2002), "Le problème des armes d'Achille dans l'*Illiade* et dans les prolongements de la légende", *JS* 2.2: 207-235.
- Lafont, S. (1987), *Politics and Euripides*, diss. Mest., Austin, Faculty of Texas Tech University.
- Laguna-Mariscal, G., Sanz-Morales, M. (2005), "Was the Relationship between Achilles and Patroclus Homoerotic? The View of Apollonius Rhodius", *Hermes* 133: 120-123.
- Lakatos, I., Musgrave, A. eds. (1970), *La critica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo.
- Laks, A., Most, G. org. (1997), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Oxford University Press.
- Lambert, S. (2006), "Athenian State Laws and Decrees, 352/1-322/1: III Decrees Honouring Foreigners. A. Citizenship, Proxeny and Euergesy", *ZPE* 158: 115-158.
- Lambert, W., Walcot, P. (1965), "A New Babylonian Theogony and Hesiod", *Kadmos* 4.1: 64-72.

- Lämmli, F. (1964), *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Basel, Reinhardt.
- Lannes, O. (1993), *Teatro Grego*, São Paulo, Ed. Paumap.
- Lanza, D. (1988), "Les temps de l'émotion tragique. Malaise et soulagement", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 3.1: 15-39.
- Lardinois, A., McClure, L. eds. (2001), *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton, Princeton University Press.
- Lattey, C. (1916), "The Deification of Man in Clement of Alexandria: Some Further Notes", *JThS* 17.4: 257-262.
- Lattimore, R. (1947), *The odes of Pindar*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Lattimore, R. (1964), *Story Patterns in Greek Tragedy*, London, The Athlone Press.
- Launderville, D. (2003), *Piety and politics: the dynamics of royal authority in Homeric Greece, biblical Israel, and old Babylonian Mesopotamia*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Lausberg, H. (1993), *Elementos de Retórica Literária*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lawrence, S. (1976), "Artemis in the *Agamemnon*", *AJPh* 97: 97-110.
- Lear, A., Cantarella, E. (2009), *Images of Ancient Greek Pederasty: Boys Were Their Gods*, New York, Routledge.
- Lebedev, A. (1989), "Heraclitus in P. Derveni", *ZPE* 79: 39-47.
- Lefkowitz, M. (1985), "The Pindar Scholia", *AJPh* 106. 3: 269-282.
- Lefkowitz, M., Fant, M. eds. (2005), *Women's life in Greece and Rome*, Maryland, The Johns Hopkins University Press.
- Lenardon, R. (2003), *Classical Mythology*, New York, Oxford University Press.
- Lesky, A. (1966), "Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus", *JHS* 86: 78-85.
- Lessa, W. (1995), "Oedipus Type Tales in Oceania", in Edmunds, L., Dundes, A., *Oedipus: a folklore casebook*, Madison, University of Wisconsin Press: 56-75.
- Lévêque, P. (1959), *Aurea catena Homeri* (Annales littéraires de l' Université de Besançon), Paris, Les BellesLettres.
- Levine, C. (1994), *The children of Athena: Athenian ideas about citizenship and the division between the sexes*, Princeton, Princeton University Press.
- Lévy, E. (1989), "De quelques allusions à l'*Illiade* dans l'*Odyssée*", *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen* 19.10: 123-132.
- Levystone, D. (2005), "La constitution des Athéniens du Pseudo-Xénophon. D'un despotisme à l'autre", *Revue française d'histoire des idées politiques* 21: 3-48.
- Licht, H. (1932), *Sexual life in ancient Greece*, London, G. Routledge & sons, ltd.
- Liddell, H., Scott, R. (1992), *A Greek-English Lexicon*, New York, Oxford University Press.
- Lidov, J. (2004), "Hera in Sappho, fr. 17 L-P,V: And "Aeneid" I?", *Mnemosyne* 57.4: 387-406.
- Liebel, I. (1812), *Archilochi Iambographorum Principis Reliquiae*, Lipsiae, apud I.C.Sommer.
- Liebmann, J. (1893), *Essays in ancient & modern literature*, Cape Town, Cape Times Printing Works.
- Lightfoot, J. ed. (1990), *The poetical fragments and the Erōtika pathēmata*, New York, Oxford University Press.
- Linforth, I. (1941), *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

- Lloyd, G. (1999), "Divination: traditions and controversies, Chinese and Greek", *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 21: 155-165.
- Lloyd, M. (1986), "Realism and Character in Euripides' *Electra*", *Phoenix* 40.1: 1-19.
- Lloyd, M. (1992), *The Agon in Euripides*, Oxford, Oxford University Press.
- Lloyd, M. ed. (2006), *Oxford Readings in Aeschylus*, Oxford, Oxford University Press.
- Lloyd, M. ed. (2007), *Aeschylus, Oxford*, Oxford University Press.
- Lloyd-Jones, H. (1962), "The Guilt of Agamemnon", *CQ* 12.2: 187-199.
- Lloyd-Jones, H. (2001), "Ancient Greek Religion", *PAPHS* 145.4: 456-464.
- Lloyd-Jones, H. (2002), "Curses and Divine Anger in Early Greek Epic: The Pisander Scholion" *CQ* 52. 1: 1-14.
- Lloyd-Jones, H. com. (1970), *Aeschylus. Oresteia*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Lloyd-Jones, H. com. (1979), *Aeschylus: Oresteia. The Choephoroe*, London, Duckworth.
- Lloyd-Jones, H. ed. (1994), *Sophocles. Ajax; Electra; Oedipus Tyrannus*, Cambridge/London, Harvard University Press.
- Lloyd-Jones, H. ed. (1996), *Sophocles: Fragments*, Cambridge/London, Loeb Classical Library.
- Lloyd-Jones, H. (1983), "Artemis and Iphigeneia", *JHS* 103: 87-102.
- Lohmann, D. (1970), *Die Komposition der Reden in der Ilias*, Berlin, Gruyter.
- Long, A., Sedley, D. eds. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Longo, O. (1996), "Le héros, l'armure, le corps", *DHA* 22.2: 25-51.
- Lopes, C. (2008), "O caráter dêitico das *androktasiai* em *Iliada*, XI", *Anais XXIII SEC*: 165-175.
- Lopez Cruces, J. (2005), "A Tragic Reminiscence on Palamedes in the *Suda*", *Philologus* 149: 158-161.
- Loraux, N. (1986), "La main d'Antigone", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 1.2: 165-196.
- Loraux, N., Forster, A. (1991), *Tragic ways of killing a woman*, Cambridge/London, Harvard University Press.
- Lorenz, H. (2008), "Plato on the Soul", in Fine, G. ed., *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press.
- Louden, B. (2006), *The Iliad: structure, myth, and meaning*, Baltimore, JHU Press.
- Lourenço, F. (1996), "À Excepção de Pílates?: Bons e Maus Amigos no Orestes de Eurípides", in Nascimento, A., Jabouille, V., Lourenço, F. eds., *Eros e Philia na Cultura Grega — Actas de Colóquio Internacional: Lisboa, 23-24 de Novembro de 1995*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos: 145-150.
- Löwenstam, S. (1981), *The Death of Patroklos. A Study in Typology*, Königstein/Ts., Beiträge zur Klassischen Philologie.
- Luce, J. (1994), "Ancient Images of Aging: Did Ageism Exist in Greco-Roman Antiquity?", in Shenk, D., Achenbaum, W. eds., *Changing Perceptions of Aging and the Aged*, New York, Springer: 65-74.
- Lush, B. (2008), *Recognition and the Limits to Knowledge in Euripides*, tese Dout., Madison, University of Wisconsin.
- Lynn-George, M. (1988), *"Epos": Word, Narrative and the "Iliad"*, London, Macmillan

- Lyons, D. (2003), "Dangerous Gifts: Ideologies of Marriage and Exchange in Ancient Greece", *ClAnt* 22.1: 93-134.
- MacCary, W. (1982), *Childlike Achilles: Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*, New York, Columbia University Press.
- MacLachlan, B. (1993), *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton, Princeton University Press.
- Macleod, C. com. (1982), *Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mactoux, M-M. (1990), *Mélanges Pierre Lévêque: Anthropologie et société*, Besançon, Presses Université Franche-Comté.
- Macurdy, G. (1905), *The Chronology of the Extant Plays of Euripides*, tese Dout., Lancaster, The New era printing company.
- Magnelli, E. (2006), "On the New Fragments of Greek Poetry from Oxyrhynchus", *ZPE* 158: 9-12.
- Malatrait, S. (2006), *Die griechische Tragödie und ihre Aktualisierung in der Moderne: zweites Bruno Snell-Symposion der Universität Hamburg am Europa-Kolleg*, Leipzig, Walter de Gruyter.
- Malhadas, D. (1995), "Orestes de Euripides - terror e piedade", *Humanitas* 47: 187-195.
- March, J. (1990), "Euripides, the Misogynist" in Powell, A. ed., *Euripides, women, and sexuality*, London, Routledge: 32-75.
- March, J. (1993), "Sophocles' Ajax: The Death and Burial of a Hero", *BICS* 38: 11-22.
- Margo, K. (1992), "The Sacrifice of Lykaon", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 7.1-2: 161-176.
- Marks, J. (2002), "The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*", *Phoenix* 56: 1-24.
- Maronitis, D. (2004), *Homeric Megathemes: War, Homilia, Homecoming*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Marquardt, P. (1982), "Hesiod's Ambiguous View of Woman", *CPh* 77.4: 283-291.
- Martin, R. (1987), "Fire on the Mountain: 'Lysistrata' and the Lemnian Women", *ClAnt* 6.1: 77-105.
- Martin, R. (1989), *The Language of Heroes: Speech and Performance in the "Iliad"*, Ithaca, Cornell University Press.
- Mas Torres, S. (2003), *Ethos y pólis: una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Ediciones AKAL.
- Mastronarde, D. (2002), "Euripidean Tragedy and Theology", in *SemRom* 5.1: 17-49.
- Mastronarde, D. ed. (1994), *Euripides. Phoenissae*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Maugeri, A. (2005), *Variational Analysis and Applications*, New York, Springer.
- Mauxion, M. (1987), "La Transmission de la Parole Oraculaire", *Langages* 85: 9-14.
- Mayor, A. (2001), *The first fossil hunters: paleontology in Greek and Roman times*, Princeton, Princeton University Press.
- McClure, L. (1999), *Spoken like a woman: speech and gender in Athenian drama*, Princeton, Princeton University Press.
- McComiskey, B. (2002), *Gorgias and the new sophistic rhetoric*, Carbondale & Edwardsville, SIU Press.
- McDermott, J. (2002), "Transgendering Clytemnestra", *JCS* 2:1-8.
- McDonald, M. (1990), "Iphigenia's *Philia*: Motivation in Euripides 'Iphigenia at Aulis'", *QUCC* 34.1: 69-84.

- McDonald, M. (2003), *The Living Art of Greek Tragedy*, Bloomington, Indiana University Press.
- McHardy, F. (2008), "The 'trial by water' in Greek myth and literature", *Leeds International Classical Studies* 7: 1-20.
- McHardy, F., Robson, J., Harvey, D. eds. (2008), *Lost Dramas of Classical Athens*, Exeter, University of Exeter Press.
- Mcneil, B. (2005), "Bridal cloths, cover-ups, and *kharis*: the 'carpet scene' in Aeschylus' *Agamemnon*", *G&R* 52.1: 1-17.
- Mead, G. (2002), *Thrice Greatest Hermes*, 1, Kila, Montana, Kessinger Publishing.
- Meineck, P., Luschig, C., Woodruff, P. (2009), *Aeschylus. The Electra Plays*, Cambridge, Hackett Publishing.
- Mejer, J. et al. eds. (1979), "Recognizing what when and why? The Recognition Scene in Aeschylus' *Choephoroi*", in Bowersock, G., *Arktouros*, Berlin, Walter de Gruyter: 115-121.
- Meltzer, G. (2006), *Euripides and the poetics of nostalgia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Méridier, L. (1911), *Le Prologue dans la tragédie d'Euripide*, Bordeaux/Paris, Feret et Fils/A. Fontemoing.
- Meridor, R. (1978), "Hecuba's Revenge Some Observations on Euripides' *Hecuba*", *AJPh* 99.1: 28-35.
- Meridor, R. (1983), "The Function of Polymestor's Crime in the *Hecuba* of Euripides", *Eranos* 81: 13-20.
- Meridor, R. (1987), "Aeschylus *Agamemnon* 944-57: Why Does Agamemnon Give In?", *CPh* 82: 38-43.
- Meridor, R. (2000), "Creative Rhetoric in Euripides' *Troades*: Some Notes on Hecuba's Speech", *CQ* 50.1: 16-29.
- Messer, W. (1918), *The dream in Homer and Greek tragedy*, New York, Columbia University Press.
- Meyer, L. (1901), *Handbuch der griechischen etymologie*, Leipzig, S. Hirzel.
- Meyers, E. ed. (1874), *The extant odes of Pindar*, London, Macmillan and Co. limited.
- Mezger, F. (1866), *Disputationes Pindaricæ*, Curiae Regnit, Mintzel.
- Michelakis, P. (2007), *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Michelini, A. (2006), *Euripides and the Tragic Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Miller, M. (1970), *The Sicilian Colony Dates*, Albany, SUNY Press.
- Milner, L. (2000), *Hardness of heart/hardness of life: the stain of human infanticide*, University Press of America.
- Mitchell-Boyask, R. (1993), "Sacrifice and Revenge in Euripides' *Hecuba*", *Ramus* 22: 116-134.
- Mitford, W. (2010), *The History of Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mitscherling, J. (1985), "Plato's Agathon's Sophocles: Love and Necessity in the 'Symposium'", *Phoenix* 39. 4: 375-377.
- Monro, D. (1884), "The Poems of the Epic Cycle", *JHS* 5: 1-41.
- Montiglio, S. (1993), "La menace du silence pour les héros de l' *Illiade*", *Métis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 8.1-2: 161-186.
- Montiglio, S. (2000), *Silence in the land of logos*, Princeton, Princeton University Press.
- Moore, M. (1980), "Exekias and Telamonian Ajax," *AJA* 84: 417-421.

- Moran, M. (1917), *The consolations of death in ancient Greek literature*, Washington, National Capital Press.
- Moreau, A. (1984), "Naissance d'Électre", *Pallas* 31: 63-82.
- Morford, M., Bos, A. (2003), *The soul and its instrumental body: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*, Leiden, Brill.
- Morrell, K. (1996), "The fabric of persuasion: Clytemnestra, Agamemnon and the sea of garments", *CQ* 92.2: 141-165.
- Morris, I., Powell, B. (1996), *A new companion to Homer*, Lieden, Brill.
- Morshead, E. (1901), *The House of Atreus: Being The Agamemnon, Libation-bearers and Furies of Aeschylus*, London/Chicago, Macmillan/University of Chicago Press
- Morwood, J. (2009), "Euripides and the Demagogues", *CQ* 59: 353-363.
- Moss, L. (1977), "Light and Darkness Imagery in Seneca and Aeschylus", *Athēna: syngamma periodikon tēs en Athēnais Epistēmōnikēs Hetaireias* 76: 267-278.
- Mossé, C. (1990), *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea.
- Mueller, M. (1984), *The Iliad*, London, Allen & Unwin.
- Muller, C. (1990), "Der Palamedesmythos im Philoktet des Euripides", *RhM* 133: 193-209.
- Müller, K. (1829), *De cyclo Graecorum epico et poetis cyclicis scripsit, eorum fragmenta*, Lipsiae, A. Lehnholdi.
- Mumford, D. (1996), "Somatic symptoms and psychological distress in the *Iliad* of Homer", *Journal of Psychosomatic Research* 41.2: 139-148.
- Munteanu, D. (2011), *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Murdock, D. (2009), *Christ in Egypt: The Horus-Jesus Connection*, Seattle, Stellar House Publishing.
- Murray, G. (1911), *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, Clarendon Press.
- Murray, G. (1913), *Euripides and His Age*, London, Williams and Norgate Possible.
- Murray, G. (1920), *The Agamemnon of Aeschylus*, New York/London/Oxford, University Press.
- Murray, G. (1923), Aeschylus. *The Choëphoroe, Libation bearers*, 3, London, Allen & Unwin.
- Murray, G. (1932), "The Trojan Trilogy of Euripides, 415 B.C.", in Glotz, G. ed., *Melanges*, 2, Paris, Les Presses Universitaires de France: 645-656.
- Murray, G. (1946), *Greek Studies*, Oxford, Clarendon Press.
- Myres, J. (1954), "The Structure of the *Iliad*, Illustrated by the Speeches", *JHS* 74: 122-141.
- Nagy, G. (1980), *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press.
- Nagy, G. (1986), "Pindar's *Olympian* 1 and the Aetiology of the Olympic Games", *TPhS*: 116: 71-88.
- Nagy, G. (1998), *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press.
- Nagy, G. (2003), *Homeric responses*, Austin, University of Texas Press.
- Nancy, C. (1984), "Euripide et le parti des femmes", *QUCC* 17.2: 111-136.
- Nappa, C. (1994), "'Agamemnon' 717-36: The Parable of the Lion Cub", *Mnemosyne* 47.1: 82-87.
- Neblung, D. (1997), *Die Gestalt der Kassandra in der antiken Literatur*, Stuttgart/Leipzig, B.G. Teubner.
- Neill, J. (2008), *The origins and role of same-sex relations in human societies*, Jefferson/North Carolina/ London, McFarland.

- Neils, J., Oakley, J. (2003), *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past*, New Haven, Yale University Press.
- Neitzel, H. (1977), "Die Stichomythie zwischen Klytaimnestra und Agamemnon", *RhM* 120: 193-208.
- Nelson, S. (1997), "The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale", *CJ* 92: 235-247.
- Neuburg, M. (1991), "Clytemnestra and the Alastor (Aeschylus, Agamemnon 1497ff)", *QUCC* 38.2: 37-68.
- Newington, S. (2006), *Hesios Theogony*, tese Dout., Durham, Durham University.
- Newman, F. (1979), "The Relevance of the Myth in Pindar's Eleventh *Pythian*", *Hellenica* 31: 44-64.
- Nieto Hernandez, M. (1993), "Heracles and Pindar", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 8.1-2: 75-102.
- North, H. (1977), "The Yoke of Necessity: Aulis and Beyond", *CW* 71.1: 33-45
- Norwood, G. (1920), *Greek tragedy*, London, Methuen.
- Norwood, G. (1945), *Pindar*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Nōtomi, N. (1999), *The unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2001), *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nussbaum, M., Rorty, A. eds. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press.
- O'Brien, M. (1964), "Orestes and the Gorgon: Euripides' *Electra*", *AJPh* 85: 13-39.
- O'Brien, M. (1988a), "Pelopid History and the Plot of Iphigenia in Tauris", *CQ* 38: 98-115
- O'Brien, M. (1988b), "Tantalus in Euripides' *Orestes*", *RhM* 131: 30-45.
- O'Connor-Visser, E. (1987), *Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides*, Amsterdam, Grüner.
- O'Neill Jr., E. (1941), "The Prologue of the *Troades* of Euripides", *TAPhA* 72:288-320.
- Oakley, J. (2008), "Death. Women in Athenian Ritual and Funerary Art", in Kaltsas, N., Shapiro, A. eds., *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*, New York, Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation: 334-341.
- Oatley, K. (1992), *Best laid schemes: the psychology of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Obbink, D. (2006), "A New Archilochus Poem", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156: 1-9.
- Ober, J. (1991), *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton, Princeton University Press.
- Ober, J. (2001), *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press.
- Oberhelman, S. ed. (1991), *The oneirocriticon of Achmet: a medieval Greek and Arabic treatise on the interpretation of dreams*, Texas, Texas Tech University Press.
- Oost, S. (1976), "The Tyrant Kings of Syracuse", *CPh* 71. 3: 224-236.
- Padel, R. (1992), *In and Out of the Mind*, Princeton, Princeton University Press.
- Page, D. (1959), *History and the Homeric Iliad*, Berkeley, University of California Press.

- Palaima, T. (2000), "Θέμις in the Mycenaean Lexicon and Etymology of the Place-Name \**ti-mi-to a-ko*", *Faventia* 22: 7-19.
- Paley, F. com. (1861), *Epics of Hesiod*, London, Whittaker and Co.
- Papadimitropoulos, L. (2008), "Causality and Innovation in Euripides' *Elektra*", *Rheinisches Museum für Philologie*, 151.2: 113-126.
- Papadopoulou, T. (2000), "Cassandra's Radiant Vigour and the Ironic Optimism of Euripides' *Troades*", *Mnemosyne* 53.5: 513-527.
- Papadopoulou, T. (2005), *Heracles and Euripidean tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Papi, D. (1987), "Victors and sufferers in Euripides' *Helen*", *AJPh* 108: 27-40.
- Parker, R. (1983), *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Parker, R. (1998), "Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion", in Gill, C., Postlethwaite, N., Seaford, R. eds., *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press: 105-125.
- Parkin, T. (1998), "Ageing in Antiquity: Status and Participation", in Johnson, P., Thane, P., *Old Age from Antiquity to Post-Modernity*, London/New York, Routledge: 19-42.
- Parry, A. (1956), "The language of Achilles", *TAPhA* 8. 1: 1-7.
- Parry, A. (1972), "Language and Characterization in Homer", *HSPH* 76: 1-22.
- Paschal, G. (1904), *A study of Quintus of Smyrna*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Pathmanathan, R. (1965), "Death in Greek Tragedy", *GR* 12.1: 2-14.
- Pattaro, E., Shiner, R., Rottleuthner, H., Peczenik, A., Sartor, G. ed. (2005), *A treatise of legal philosophy and general jurisprudence*, Berlin/Dordrecht/Heidelberg/New York: Springer Dordrecht.
- Patzner, H. (1972), *Dichterische Kunst und poetisches Handwerk im Homerischen Epos*, Wiesbaden, Steiner.
- Pearson, A. (1917), *The Fragments of Sophocles*, 2-3, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pearson, J. ed. (2001), *Michel Foucault. Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e).
- Pease, A. (1907), "Stoning among the Greeks and Romans", *TAPhA* 38: 5-18.
- Pedrick, V. (1983), "The Paradigmatic Nature of Nestor's Speech in *Iliad* 11", *TAPhA* 113: 55-68.
- Pedrick, V., Oberhelman, S. (2005), *The soul of tragedy: essays on Athenian drama*, Chicago, University of Chicago Press.
- Pelckmans, P. (1986), *Le rêve apprivoisé: pour une psychologie historique du topos prémonitoire*, Amsterdam, Rodopi.
- Pelling, C. (2000), *Literary texts and the Greek historian approaching the ancient world*, London/New York, Routledge.
- Peradotto, J. (1964), "Some Patterns of Nature Imagery in the *Oresteia*", *AJPh* 85.4: 378-393.
- Percy III, W. (2005), "Reconsiderations about Greek Homosexualities", in Verstraete, B., Provencal, V. eds., *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, Binghamton, Haworth: 13-62.
- Percy III, W. (1998), *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, Urbana, University of Illinois Press.
- Perdicoyani, H. (1996), "Philos chez Euripide", *RBPh* 74.1: 5-26.



- Pereira, B., Várzeas, M. orgs. (2010), *Retórica e Teatro. A Palavra em acção*, Porto, Universidade do Porto Editorial.
- Pereira, M. (1987-1988), "Mito, Ironia e Psicologia no 'Orestes' de Eurípides", *Humanitas* 39-40: 3-24.
- Pereira, S. (2006), *Sonhos e Visões na Tragédia Grega*, tese Dout., Coimbra, FLUC.
- Perry, W. (1898), *The Women of Homer*, New York, Tuck.
- Perysinakis, I. (1994), "Sophocles' *Philoctetes* and the homeric epics", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 9-10: 377-389.
- Peters, F. (1970), *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, London, NYU Press.
- Phillips, D. (2004), *Athenian political oratory: 16 key speeches*, New York, Routledge.
- Phillips, D. (2008), *Avengers of blood: homicide in Athenian law and custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart, Steiner.
- Piérart, M. (1974), "À propos de l'élection des stratèges athéniens", *BCH* 98. 1: 125-146.
- Plass, P. (1969), "Menelaus and Proteus", *CJ* 65.3: 104-108.
- Platnauer, M. ed. (1938), *Euripides. Iphigenia in Tauris*, Oxford, Clarendon Press
- Podlecki, A. (1983), "Aeschylus' Women", *Helios* 10: 23-47.
- Poe, J. (1969), "An Analysis of Seneca's *Thyestes*", *TAPhA* 100: 355-376.
- Popper, K. (1974), *Conocimiento objetivo*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Porter, J. (1994), *Studies in Euripides' Orestes*, Leiden/NewYork/Köln, Brill.
- Pòrtulas Ambròs, J. (2005), *Corinna de Tànagra. Testimonis i fragments*, Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- Posner, R. (1980), "Retribution and Related Concepts of Punishment", *The Journal of Legal Studies* 9.1: 71-92.
- Poulakos, J. (1995), *Sophistical Rhetoric in Classical Greece (Other Half of History)*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Prato, C. (1984-1985), "Il coro di Euripide, funzione e struttura", *Dioniso* 55: 123-145.
- Pratt, L. (1993), *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Pucci, P. (1977), *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press.
- Puech, A. (1949), *Pindare. Olympiques*, 1, Paris, Les Belles Lettres.
- Pulleyn, S. (1997), "Erotic undertones in the language of Clytemnestra", *CQ* 47: 560-565.
- Pulquério, M. (1970), "O problema do sacrifício de Ifigénia no *Agamémnon* de Ésquilo", *Humanitas* 21-22: 365-377.
- Pulquério, M. (1992), *Ésquilo. Oresteia*, Lisboa, Edições 70.
- Pulquério, M. (1991), "O grande monólogo da *Medeia* de Eurípides", in *Medeia no Drama Antigo e Moderno - Actas do Colóquio de 11 e 12 de Abril de 1991*, Coimbra, INIC: 33-44.
- Raaflaub, K., Ober, J., Wallace, R. (2008), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press.
- Rabel, R. (1988), "Chryses and the Opening of the *Iliad*", *AJPh* 109: 473-481.
- Rabinowitz, N. (1993), *Anxiety veiled: Euripides and the traffic in women*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Race, W. ed. (1997), *Pindar. Olympian Odes*, Cambridge, Harvard University Press.

- Radin, M. (1925), "The Exposure of Infants in Roman Law and Practice", *CIJ* 20:337-342.
- Radt, S. ed. (1977), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rayor, D. (1991), *Sappho's lyre: archaic lyric and women poets of ancient Greece*, Berkeley, University of California Press.
- Ready, J. (2007), "The Acquisition of Spoils on the Iliad", *TAPhA* 137.1: 3-43.
- Rebuffat, R. (1972), "Le sacrifice du fils de Creon dans les Phéniciennes d'Euripide", *REA* 74: 14-31.
- Redfield, J. (1982), "Notes on the Greek Wedding", *Arethusa* 15: 181-199.
- Redford, D. (1967), "The Literary Motif of the Exposed Child", *Numen* 14.3: 209-228.
- Redondo Moyano, E. (2008), "Elogio, vituperio y valores en la tragedia griega clásica", in Bañuls Oller, J., De Martino, F., Morenilla Talens, C. coords., *Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica: las relaciones de poder en época de crisis*, Bari, Levante Editori: 341-368.
- Reece, S. (1993), *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Rehm, R. (1994), *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, New Jersey, Princeton University Press.
- Reid, S. (1973), "The Iliad: Agamemnon's Dream", *The American Imago; a psychoanalytic journal for the arts and sciences* 30: 33-56.
- Reinach, S. (1903), "Sisyphé aux enfers et quelques autres damnés", *RA* 1: 154-200.
- Reinach, S. (1905), *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, Ernest Leroux Éditeur.
- Ribeiro Jr., W. (2006), *Iphigenia Aulidensis de Eurípides: introdução, tradução e notas*, diss. Mestr., São Paulo, FFLCH-USP.
- Ribeiro Jr., W. (2010), "Os autores da Ifigênia em Áulide de Eurípides", *Codex* 2.2: 57-91.
- Richardson, B. (1933), *Old Age Among the Ancient Greeks*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- Risser, J. (1999), *Heidegger toward the turn: essays on the work of the 1930s*, New York, SUNY Press.
- Rivier, A. (1975), *Essai sur le tragique d'Euripide*, Paris, Diffusion De Boccard.
- Robert, C. (1966), "Zu Hesiods Theogonie", in Heitsch, E. ed., *Hesiod*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Robert, G. (1985), *The Greek Way of Death*, Ithaca/New York, Cornell University Press.
- Roberts, A., Donaldson, J. eds. (1979), *The Ante-Nicene Fathers*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans.
- Robertson, H. (1967), "The Hybristês in Aeschylus", *TAPhA* 98: 373-382.
- Rocha, R. (2009), "Estesícoro entre épica e drama", *Phaos* 9: 65-79.
- Rodrigues, N. (2010), "Ainda Clitemnestra, a «mulher de máscula vontade», *Cadmo* 20: 393-405.
- Rohde, E. (1987), *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, London, Trubner.
- Rohde, E. (2000), *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, London, Routledge.
- Roisman, H. (1999), *Nothing is as it seems: the tragedy of the implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham, Rowman & Littlefield.

- Roisman, H. (2006), "Helen in the *Iliad*; *Causa Belli* and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker", *AJPh* 127.1: 1-36.
- Romero Mariscal, L. (2007), "Sobre a identidade do coro de *Palamedes* de Eurípides", *Lexis* 25: 229-240
- Romero Mariscal, L., Campos Daroca, F. (2011), "Palamedes poeta y la envidia de Homero", *Praesentia* 12: 1-24.
- Romilly, J. (1992), *The great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Clarendon Press.
- Romilly, J. ed. (1983), *Sophocle*, Geneva, Entretiens Fondation Hardt: 233-257.
- Roochnik, D. (1990), "Homeric Speech Acts: Word and Deed in the Epics", *CJ* 85: 289-299.
- Rose, H. (1936), "The Ancient Grief. A Study of Pindar, fr. 133 (Bergk), 127 (Bowra)", in Bailey, C., Bowra, C., Barber, E., Denniston, J., Page, D. eds. (1956), *Greek Poetry and Life*, Oxford, Clarendon Press: 79-96.
- Rose, P. (1997), "Ideology in the *Iliad*: Polis, Basileus, Theoi", *Arethusa* 30.2: 151-199.
- Rosenmeyer, P. (2001), *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosenmeyer, T. (1956). "Plato's Atlantis myth. Timaeus or Critias?", *Phoenix* 10: 163-172.
- Rosenmeyer, T. (1982), *The art of Aeschylus*, Berkeley, University of California Press
- Rosivach, S. (1987), "Execution by Stoning in Athens ", *ClAnt* 6. 2: 232-248.
- Rosivach, V. (1978), "The 'Golden Lamb' Ode in Euripides' *Electra*", *CPh* 73. 3: 189-199.
- Rosivach, V. (1987), "Execution by Stoning in Athens", *ClAnt*. 6.2: 232-248.
- Ross, J. (1982), "Oedipus Revisited—Laius and the 'Laius Complex'", *Psychoanalytic Study of the Child* 37:169-200.
- Roussel, P. (1922), "Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide", *RBPh* 1.2: 225-240.
- Rudhardt, J. (2002), "Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les *Hymnes orphiques*", *RHR* 219: 483-501.
- Russel, N.(2004), *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Russo, N. (1974), *The Imagery of Light and Darkness in the Oresteia*, tese Dout., Ohio, The Ohio State University.
- Rusten, J. (1996), "Oedipus and Triviality", *CPh* 91. 2: 97-112.
- Rutherford, R. (2001), "From the *Iliad* to the *Odyssey*", in Cairns, D. ed., *Oxford Readings in Homer's Iliad*, Oxford, Oxford University Press: 117-146.
- Rutherford, R. (2012), *Greek Tragic Style: Form, Language and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ruzé, F. (1989), "Basileis, tyrans et magistrats", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 4.2: 211-231.
- Rykwert, J. (1996), *The Dancing Column: On Order in Architecture*, Cambridge/Massachusetts/London, MIT Press.
- S. Ruipérez, M. (1960), "Historia de θέμις en Homero", *Emerita* 28: 99-123.
- Sailor, D., Stroup, C. (1999), "ΦΘΟΝΟΣ Δ' ΑΠΙΣΤΩ: The Translation of Transgression in Aiskhylos' *Agamemnon*", *ClAnt* 18.1:153-182.
- Salomon, R. (1914), "Légende d'Iphigénie", *CRAI* 58.6: 547-548.
- Salviat, F. (1964), "Les Théogamies attiques, Zeus Teleios et l'Agamemnon d'Eschyle", *BCH* 88.2: 647-654.

- Sammons, B. (2009), "Agamemnon and His Audiences", *GRBS* 49: 159-185.
- Sandys, J. (1915), *The odes of Pindar, including the principal fragments*, London/New York, Heinemann/The Macmillan Co.
- Sansone, D. (1975), "The Sacrifice Motif in Euripides' *IT*", *TAPhA* 105: 283-295.
- Sansone, D. (1985), "The Date of Herodotus' Publication", *ICS* 10: 1-9.
- Santos, B. (1999), *A imortalidade da Alma no Fédon de Platão: Coerência e Legitimidade da Prova Final*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Sauzeau, P. (1999), "« Quand la femelle victorieuse ... »", *RHR* 216.2: 131-165.
- Saxonhouse, A. (1980), "Men, women, war and politics: family and *polis* in Aristophanes and Euripides", *Political Theory* 8.1: 65-81.
- Scaife, R. (1995), "The 'Kypria' and Its Early Reception", *CLAnt* 14-1: 164-192.
- Schadewaldt, W. (1932), "Der Kommos in Aischylos' *Choephoron*", *Hermes* 67: 312-354.
- Scheidand, J., Svenbro, J. (1996), *The Craft of Zeus: Myths of Weaving and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Cambridge/London, Harvard University Press.
- Schein, S. (1982), "The Cassandra Scene in Aeschylus' *Agamemnon*", *G&R* 29.1: 11-16.
- Schiappa, E. (1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, Yale UP.
- Schmitt, J. (1921), "Freiwilliger Opfertod bei Euripides", *Religionsgeschichtliche Versuche und Borarbeiten* 17: 1-103.
- Schork, R. (1998), *Greek and Hellenic culture in Joyce*, Gainesville, University Press of Florida.
- Schrempp, G., Hansen, W. (2002), *Myth: a new symposium*, Bloomington, Indiana University Press.
- Schroeder, O. (1922), *Pindars Pythien*, Berlin/Leipzig, Teubner.
- Schürmann, R., Lilly, R. (2003), *Broken hegemonies*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
- Scodel, R. (1984), "Tantalus and Anaxagoras", *HSPH* 88: 13-24.
- Scodel, R. (2001), "Drama and Rhetoric" in Porter, S. ed., *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, Leiden, E.J. Brill.
- Scodel, R. (2008), *Epic Facework: Self-presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea, Classical Press of Wales.
- Scott, W. (1997), "The Etiquette of Games in *Iliad* 23", *GRBS* 38: 213-227.
- Seaford, F. (2008), "Death and Wedding in Aeschylus' *Niobe*", in McHardy, F., Robson, J., Harvey, D. eds., *Lost Dramas of Classical Athens: Greek Tragic Fragments*, Exeter, Exeter University Press: 113-127.
- Seaford, R. (1984), "The Last Bath of Agamemnon", *CQ* 34.2: 247-254.
- Seaford, R. (1987), "The Tragic Wedding", *JHS* 107: 106-130.
- Seaford, R. (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Clarendon Press.
- Seale, D. (1982), *Vision and stagecraft in Sophocles*, London, Taylor & Francis.
- Sears, C. (1924), *Ancient rhetoric and poetic, interpreted from representative works*, New York, The Macmillan Company.
- Sechan, L. (1951), *Le Mythe de Prométhée*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Sedgewick, G. (1948), *Of Irony, Especially in Drama*, Toronto, University of Toronto Press.
- Segal, C. (1966), "The *Electra* of Sophocles", *TAPhA* 97: 473-545.
- Segal, C. (1971a), *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Leiden, Brill.

- Segal, C. (1971b), "The Two Worlds of Euripides' *Helen*", *TPAPh* 102: 553-614.
- Segal, C. (1981), *Tragedy and civilization: an interpretation of Sophocles*, Cambridge, Harvard University Press.
- Segal, E. ed. (1968), *Euripides, A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Sellschopp, I. (1934), *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Hamburg, O. Schneider of Mainz.
- Sergent, B. (1987), *Homosexuality in Greek Myth*, London, The Athlone Press.
- Severyns, A. (1929), *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liege/Paris, Librairie Droz.
- Sewell-Rutter, N. (2007), *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Seymour, T. (1960), *Life in the Homeric Age*, New York, Biblo & Tannen Publishers
- Sheppard, J. (1918), "The *Electra* of Euipides", *CR* 32: 137-141.
- Shewan, A. (1913), "Does the Odyssey Imitate the Iliad?", *CQ* 7.4: 234-242.
- Shoham, S. (2005), *The myth of Tantalus: a scaffolding for an ontological personality theory*, Portland, Sussex Academic Press.
- Sider, D. (1989), "The Blinding of Stesichorus", *Hermes* 117.4: 423-431.
- Sidney, P., Shepherd, G. (1973), *An apology for poetry: or, The defence of poesy*, Manchester, Manchester University Press.
- Siegel, H. (1981), "Agamemnon in Euripides' *Iphigenia at Aulis*", *Hermes* 109.3: 257-265.
- Silva, M. (1991), "Sacrifício voluntário. Teatralidade de um motivo euripídiano", *Biblos* 67: 15-41.
- Silva, M. (2004), "Ecos da *Odisseia* na *Helena* de Eurípides", *Mathesis* 13: 227-242.
- Silva, M. (2005a), *Ensaaios sobre Eurípides*, Lisboa, Livros Cotovia.
- Silva, M. (2005b), *Ésquilo. O primeiro dramaturgo europeu*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Silva, M. (2006a), "Eurípides, *Orestes*. Crime, remorso e justiça", in Mora, C. ed., *Vt par delicto sit poena: Crime e justiça na Antiguidade*, Aveiro, Universidade de Aveiro: 67 - 81.
- Silva, M. (2006b), "O brilho do ouro e o esplendor da glória: *Olímpica* 1", in Lourenço, F. org. *Ensaaios sobre Píndaro*, Lisboa, Cotovia: 13-34.
- Silva, M. (2007), "*Philia* e *kleos* em *Ifigénia em Aulide*", *Euphrosyne* 35: 11-26.
- Silva, M. (2010a), "Euripides' *Orestes*: the chronicle of a trial", in Harris, E., Leão, D., Rhodes, P. eds., *Law and Drama in Ancient Greece*, London, Duckworth: 77-93.
- Silva, M. (2010b), "O caso de Orestes: dois tribunais, duas sentenças", in Pereira, B., Várzeas, M. orgs., *Retórica e Teatro. A Palavra em acção*, Porto, Universidade do Porto Editorial: 43-61.
- Silva, V. (1983), *Teoria da Literatura*, Coimbra, Livraria Almedina.
- Simon, E. (2007), *The myth of Sisyphus: renaissance theories of human perfectibility*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press.
- Simpson, M. (1971), "Why Does Agamemnon Yield?", *PP* 26: 94-101.
- Sinos, D. (1980), *Achilles, Patroklos and the meaning of philos*, 29, Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft.
- Slavitt, D. (1998), *Aeschylus: The Oresteia*, 1, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Smethurst, M. (1974), "A repetition in the Myrmidons of Aeschylus", *Mnemosyne* 27.1: 67-69.

- Smith, W. (1979), "Iphigeneia in Love", in Bowersock, G., Burkert, W., Putnam, M. eds., *Arktouros, Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox*, Berlin, de Gruyter: 173-180.
- Smith, W. ed. (1870), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Boston, C. Little and J. Brown.
- Smollett, T. (1810), *The Critical review, or, Annals of literature*, London, W. Simpkin and R. Marshall.
- Snearowski, L. (1990), *Orestes' Matricide in "The Choephoroi" and It's Significance Within Aeschylus' "Oresteia"*, Ithaca/New York, Cornell University.
- Snell, B. (1928), *Aeschylus and Tragic Action*, Leipzig, Dieterich.
- Snell, B. (1964), *Scenes from Greek Drama*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Snodgrass, A. (1998), *Arms and Armours of the Greek*, Baltimore/ and London, The Johns Hopkins University Press.
- Snyder, J. (2009), *Prospects Of Power: Tragedy, Satire, the Essay, and the Theory of Genre*, Lexington, Hackett Publishing.
- Soares, C. (1999), *O discurso do extracénico. Quadros de guerra em Eurípides*, Lisboa, Edições Colibri.
- Soares, C. (2007), "Eurípides, reportero de guerra", in Campos Daroca, F., López Cruces, F., Romero Mariscal, L. eds., *Las personas de Eurípides*, Amsterdam, Hakkert: 105-131.
- Solmsen, F. (1954), "The 'Gift' of Speech in Homer and Hesiod", *TAPhA* 85: 1-15.
- Solmsen, F. (1967), *Electra and Orestes: three recognitions in Greek tragedy*, Amsterdam, Noord-Hollandsche U.M.
- Solmsen, F. (1968), "Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic", *PAPhS* 112.1: 8-14.
- Solmsen, F. (1995), *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, Cornell University Press.
- Sommerstein, A. (1996), *Aeschylean Tragedy*, Bari, Levante.
- Sommerstein, A. (2000), "The Prologue of Aeschylus' *Palamedes*", *RhM* 143.2:118-127.
- Songe-Möller, V. (2002), *Philosophy without women: the birth of sexism in Western thought Athlone contemporary European thinkers*, New York, Continuum International Publishing Group.
- Soren, D., Soren, N. (1999), *A Roman villa and a late Roman infant cemetery: excavation at Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina, Roma*, L'Erma di Bretschneider.
- Sorum, C. (1982), "The Family in Sophocles' *Antigone* and *Electra*", *CW* 75. 4: 201-211.
- Sorum, C. (1992), "Myth, choice and meaning in Euripides' *Iphigenia at Aulis*", *AJPh* 113. 4: 527-542.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003), *Tragedy and Athenian religion*, Lanham, Lexington Books.
- Spariosu, M. (1991), *God of many names: play, poetry, and power in Hellenic thought from Homer to Aristotle*, Durham, Duke University Press.
- Spyridakis, S. (1968), "Zeus Is Dead: Euhemerus and Crete", *CJ* 63.8: 337-340.
- Squillace, G. (2004), *Basileis ē tyrannoi*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore.
- Stagakis, G. (1966), "Therapontes and Hetairoi, in the *Iliad*, as Symbols of the Political Structure of the Homeric State", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 15.4: 408-419.

- Steiner, D. (1995), "Stoning and Sight: A Structural Equivalence in Greek Mythology", *ClAnt.* 14.1: 193-211.
- Steiner, D. (2005), "Notes and Discussions: Nautical Matters: Hesiod's *Nautilia* and Ibycus Fragment 282 PMG", *CPh* 100.4: 347-355.
- Sternberg, R. ed. (2005), *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stern-Gillett, S. (2001), "Exile, Displacement and Barbarity in Euripides' *Iphigenia Among the Taurians*", *Scholia* 10: 4-21.
- Stieber, M. (2010), *Euripides and the Language of Craft*, Leiden/Boston, Brill.
- Strachan, J. (1976), "Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia Taurica*", *CPh* 71.2: 131-140.
- Strauss, B. (2007), *The Trojan War: A New History*, New York, Simon and Schuster.
- Sturz, F. ed. (1824), *Pherecydis Fragmenta*, Lipsiae, svmtv Cnoblochii.
- Suder, W. ed. (1991), *Geras. Old Age in Greco-Roman Antiquity: A Classified Bibliography*, Wroclaw, Profil.
- Suidas (1705), *Suidae Lexicon, Graece & Latine*, 3, Cantabrigiae, Typis Academicis.
- Sullivan, J. (1984), *Women in the ancient world: the Arethusa papers*, Albany, SUNY Press.
- Sullivan, S. (1988), *Psychological Activity in Homer*, Ottawa, Carleton University Press.
- Sullivan, S. (1997a), *Aeschylus' Use of Psychological Terminology: Traditional and New*, Montreal/Kingston, McGill-Queens.
- Sullivan, S. (1997b), "Dark Mind and Heart in Aeschylus", *RBPh* 75: 59-67.
- Sussman, L. (1978), "The Birth of the Gods: Sexuality, Conflict and Cosmic Structure in Hesiod's Theogony", *Ramus* 7.1: 61-77.
- Sutton Jr., R. (1997-1998), "Nuptial Eros: The Visual Discourse of Marriage in Classical Athens", *JWAG* 55-56: 27-48.
- Sutton, D. (1984), *The Lost Sophocles*, Lanham, University Press of America.
- Synodinou, K. (1994), "Manipulation of Patriotic Conventions by Odysseus in the *Hecuba*", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 9.1: 189-196.
- Synodinou, K. (1988), "Electra in the Orestes of Euripides. A Case of Contradictions", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 3.1-2: 305-320.
- Taplin, O. (1972), "Aeschylean Silences and Silences in Aeschylus", *HSPH* 76: 57-97.
- Taplin, O. (1977), *The stagecraft of Aeschylus: the dramatic use of exits and entrances in Greek tragedy*, Oxford, Clarendon Press.
- Taplin, O. (1980), "The Shield of Achilles within the *Iliad*", *GR* 27: 1-24.
- Taplin, O. (1995), *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford, Oxford University Press.
- Tarkow, T. (1981), "The Scar of Orestes: Observations on a Euripidean Innovation", *RhM* 124: 143-153.
- Tarrant, D. (1960), "Greek Metaphors of Light", *CQ* 10: 181-187.
- Tejinder, K., Crane, R. (1990), *A Study in Critical Theory*, New Delhi, Atlantic Publishers & Distributors.
- Tetlow, E. (2005), *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society: Ancient Greece*, 2, New York/London, Continuum International Publishing Group.
- Thirlwall, C. (1833), "On the Irony of Sophocles", in Hare, J. ed., *The Philological Museum*, 2, Cambridge/London/Oxford, J. Smith for Deightons/Rivingtons/Parker: 483-537.
- Thompson, D. (1988), *Swans and amber: some early Greek lyrics*, Toronto, ASCSA.

- Thury, E. (1995), "Euripides' *Electra*: An Analysis through Character Development", *RhM* 128: 5-22
- Touchais, G., Marchetti, P., Feissel, D., Thalmann, J.-P., Piérart, M., Aupert, P. (1978), "Argos", *BCH* 102.2: 771-802.
- Tracy, S. (1986), "Darkness to Light: The Beacon Fire in the Agamemnon", *CQ* 36: 257-260.
- Treston, H. (1923), *Poine: a Study in Ancient Greek Blood-Vengeance*, London, Longmans, Green.
- Troca Pereira, R. trad./com. (2009), *Dares da Frígia. Sobre a História da Queda de Tróia*, Lisboa, Europa-América.
- Troca Pereira, R. (2010), "Orquídeas: Ensaio sobre a Intimidade na Antiguidade Clássica", *Digressus* 10: 50-96.
- Troca Pereira, R. (2011), "Crotoniidae. Ensaio sobre a concepção: da partenogénese à heterossexualidade", *Revista ... À Beira* 9: 211-232.
- Troca Pereira, R. (2011), "Manjar Ímpio: a Origem da Mácula Humana", *Noua Tellus* 29.1: 101-126.
- Troca Pereira, R. (2012), "A raça de Pandora: (b)ónus? Quando Hipócrates e Aristóteles se revelam ilustres representantes de uma misoginia Clássica", *Digressus* 12: 22-41.
- Troca Pereira, R. (2012), "Dares da Frígia: a versão troiana do conflito", *REC* 39: 124-144.
- Trollope, W. (1827), *The Iliad of Homer: chiefly from the text of Heyne, with copious English notes*, 1, London, C. and J. Rivington.
- Tromly, F. (1998), *Playing with desire: Christopher Marlowe and the art of tantalization*, Toronto, University of Toronto Press.
- Tsagarakis, O. (1982), *Form and content in Homer*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- Tsantsanoglou, K., Parássoglou, G. (1988), "Heraclitus in the Derveni Papyrus", in Brancacci, A. et al. ed., *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, Firenze, L.S. Olschki: 125-133.
- Tuilier, A. (1968), *Recherches critiques sur la tradition du texte d'Euripide*, Paris, Klincksieck.
- Tzanetou, A. (2012), *City of Suppliants: Tragedy and the Athenian Empire*, Austin, University of Texas Press.
- Untersteiner, M. (1954), *The Sophists*, New York, Philosophical Library.
- Untersteiner, M. com. (1933), *Sofocle. Aiace. Introduzione e Commento*, Milan, Signorelli.
- Vaillant, J. (1701), *Historia Ptolemaeorum Aegypti regum, ad fidem numismatum accomodata*, Amstelaedami, apud G. Gallet.
- Valeri, V. (2009), *Minos of Cnossos: King, Tyrant and Thalassocrat*, tese Dout., Austin, The University of Texas.
- Valgiglio, E. (1956), "L'Ifigenia in Aulide", *Rivista di Studi Classici* 4: 179-202.
- Valgiglio, E. (1957), "L'Ifigenia in Aulide di Euripide", II, *Rivista di Studi Classici* 5: 70-72.
- Vanderpool, E. (1970), *Ostracism at Athens*, Cincinnati, University of Cincinnati
- Várzas, M. (2001), *Silêncios no Teatro de Sófocles*, Lisboa, Cosmos.
- Vaughn, J. (1976), "The Watchman of the Agamemnon", *CJ* 71.4: 335-338.
- Vellacott, P. (1975), *A Study of Euripides' Method and Meaning*, London/New York, Cambridge University Press.
- Vellacott, P. (1975), *Ironical drama: a study of Euripides' method and meaning*, London, CUP Archive.



- Vermeule, E. (1966), "The Boston Oresteia Krater", *AJA* 70.1: 1-22.
- Vernant, J.-P.. (1991), "Feminine Figures of Death in Greece", in Zeitlin, F. ed., *Mortals and Immortals*, Princeton, Princeton University Press: 95-110.
- Vernant, J.-P., Rudhardt, J., Reverdin, O., et al. (1981), *Le Sacrifice dans l'Antiquité: huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt.
- Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1972), *Mythe et tragédie en Grèce Ancienne*, Paris, François Maspero.
- Verrall, A. (1889), *Aeschylus. The 'Agamemnon' of Aeschylus; with an introduction, commentary, and translation*, London/New York, MacMillan.
- Verrall, A. (1905), *Essays on four plays of Euripides: Andromache, Helen, Heracles, Orestes*, Cambridge University Press.
- Verstraete, B. (1977), "Homosexuality in Ancient Greek and Roman Civilization", *Journal of Homosexuality* 3.1: 79-90.
- Vickers, M. (1994), "Alcibiades and Critias in the Gorgias: Plato's 'fine satire'", *DHA* 20.2: 85-112.
- Vickers, M. (2008), *Sophocles and Alcibiades: Athenian politics in ancient Greek literature*, Stocksfield, Acumen.
- Vidal-Naquet, P. (1970), "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie", in Nicolet, C. ed., *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, CNRS: 63-80.
- Viirtheim, J. (1919), *Stesichorus*, Leiden, Brill.
- Vogler, A. (1967), *Vergleichende Studien zur sophokleischen und euripideischen Elektra*, Heidelberg, Winter.
- Vrachiotis, P. (2010), "Medea, Clytemnestra and Antigone: a psychological approach according to the tragedies and the myths under the frame of the patriarchal society", in Silva, M., Marques, S. eds., *Tragic Heroines on Ancient and Modern Stage*, Coimbra, Centre of Classical and Humanistic Studies - University of Coimbra: 27-36.
- Wace, A. (1949), *Mycenae, an archaeological history and guide*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Wackernagel, J. (2009), *Lectures on Syntax: With Special Reference to Greek, Latin, and Germanic*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Walsh, L. (2003), "The Rhetoric of Oracles", *Rhetoric Society Quarterly* 33.3: 55-78.
- Warhol-Down, R. (1997), *Feminisms, Revised Edition: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Wassermann, F. (1949), "Agamemnon in the *Iphigeneia at Aulis*: a man in an age of crisis", *TAPhA* 80: 174-186.
- Weaver, R. (1953), *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, Henry Regnery Company.
- Webster, T. (1967), *The Tragedies of Euripides*, London, Methuen.
- Weffort, L. (2008), *Poesia, Retórica e Educação na 'Ifigênia em Áulide' de Eurípides*, diss. Mestr., São Paulo, FEUSP.
- Weinbaum, B. (1999), *Islands of women and Amazons: representations and realities*, Austin, University of Texas Press.
- Welcker, F. (1856), "Alcmanis fragmentum de Tantalos", *Rheinisches Museum für Philologie* 10: 242-254.
- Welsh, A. (2008), *What Is Honor?: A Question of Moral Imperatives*, New Haven, Yale University Press.
- West, M. (1970), "Corinna", *CQ* 20.2: 277-287.
- West, M. (1971) "Stesichorus", *CQ* 21: 302-314.

- West, M. (1974), *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- West, M. (1990), "Dating Corinna", *CQ* 40.2: 553-557.
- West, M. (1999a), "Ancestral Curses", in Griffin, J. ed., *Sophocles revisited. Essays Presented to Sir H. Lloyd-Jones*, Oxford, Oxford University Press: 31-45.
- West, M. (1999b), *Greek lyric poetry: the poems and fragments of the Greek iambic elegiac and melic poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 B.C.*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- West, M. (1999c), *Hesiod's Theogony, Works and Days*, Oxford, Oxford University Press.
- West, S. (2003), "Aegisthus the Cowardly Lion: A Note on Aeschylus, 'Agamemnon' 1224", *Mnemosyne* 56.4: 480-484.
- Westrik, J. (1826), *Disputatio literaria inauguralis de Aeschyli Choephoris, deque Electra cum Sophoclis tum Euripidis*, Lugduni Batavorum, apud J.C. Cyfveer.
- Whallon, W. (1961), "Why is Artemis Angry?", *AJP* 82: 78-88.
- Whallon, W. (1964), "Maenadism in the Oresteia", *HSPH* 68: 317-327.
- Whitehome, J. (1978), "The Ending of Euripides' Electra", *RBPh* 56: 5 -14.
- Whitford, B. (1987), "The Moral Character of Odysseus in Philoctetes", *GRBS* 28.3: 307-329.
- Whitman, C. (1966), *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*, Cambridge, Harvard University Press.
- Whitman, C. (1974), *Euripides and the Full Circle of Myth*, Cambridge, Harvard University Press.
- Wickersham, J. (1994), *Hegemony and Greek Historians*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Wiersma, S. (1984), "Women in Sophocles", *Mnemosyne* 37: 25-55.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1875), *Analecta Euripidea*, Berlin, Borntraeger.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1884), *Homerische Untersuchungen*, Berlin, Weidmann.
- Wiles, D. (1987), "Reading Greek performance", *GR* 34: 136-151.
- Wiles, D. (1997), *Tragedy in Athens: Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Willcock, M. (1973), "The Funeral Games of Patroklos", *BICS* 20, 1-11.
- Willcock, M. (1976), *A Companion to the Iliad*, Chicago, University of Chicago Press.
- Williams, B. (1994), *Shame and necessity*, Berkeley, University of California Press.
- Willink, C. (1971), "The Prologue of Iphigenia in Aulis", *CQ* 21.2: 343-364.
- Willink, C. (1983), "Prodikos, 'Meteorosophists' and the Tantalos Paradigm", *CQ* 33: 25-33.
- Wilson Jr., A. (2005), *'Iphigenia Aulidensis' de Eurípides: introdução, tradução e notas*, diss. Mestr., São Paulo, FFLCH-USP.
- Wilson, D. (2002), *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wind, R. (1971), "Bacchylides and Pindar: A Question of Imitation", *CJ* 67: 9-13.
- Winnington-Ingram, R. (1980), *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Winnington-Ingram, R. (1983), *Studies in Aeschylus*, Cambridge, CUP Archive.
- Wirshbo, E. (1982), "The Mekone Scene in the Theogony: Prometheus as Prankster", *GRBS* 13: 101-110.

- Wolfram, H. (1997), *The Roman Empire and its Germanic peoples*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- Woodbury, L. (1967), "Helen and the Palinode", *Phoenix* 21.3:157-176.
- Woodbury, L. (1969), "Truth and song: Bacchylides 3.96-98" *Phoenix* 23: 331-335.
- Woodbury, L. (1985), "Ibycus and Polycrates", *Phoenix* 39.3: 193-220.
- Woodford, S. (1982), "Ajax and Achilles Playing a Game on an Olpe in Oxford", *JHS* 102: 173-185.
- Worman, N. (2002), *The cast of character: style in Greek literature*, Austin, University of Texas Press.
- Worthington, I., Cooper, R., Harris, E. (2001), *Dinarchus, Hyperides, and Lycurgus*, Austin, University of Texas Press.
- Worthington, I. ed. (1994), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London/New York, Routledge.
- Worthington, I. ed. (2010), *A Companion to Greek Rhetoric*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- Wright, M. (2006), "Orestes, a Euripidean Sequel", *CQ* 56.1: 33-47.
- Wright, M. (2008), "Enter a Phrygian (Euripides *Orestes* 1369)", *GRBS* 48: 5-13.
- Wüllner, F. (1825), *De Cyclo Epico Poetisque Cyclicis: Commentatio Philologia ab illustrissimo philosophorum ordine in academia Borussica Rhenana præmio ornata quam ad summos philosophia honore ab eodem ordine legitime impetrandos*, Monasterii, Copenrath.
- Wünsch, R. (1896), "Der pseudoeuripideische Anfang der Danae", *RhM* 51: 138-152
- Yamagata, N. (1997), "Anax and basileus in Homer", *CQ* 47.1: 1-14
- Young, D. (1968), *Three odes of Pindar: A literary study of Pythian 11, Pythian 3. and Olympian 7*, Leiden, Brill Archive: 1-26.
- Zambelli, M. (1974), "Per la storia di Argo nella prima metà del V secolo a.C. (II): l'oracolo della battaglia di Sepeia", *RFIC* 102.4: 442-453.
- Zanker, G. (1994), *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Zarecki, J. (2007), "Pandora and the God Eris in Hesiod", *GRBS* 47: 5-29.
- Zarker, J. (1965), "King Eëtion and Thebe as Symbols in the 'Iliad'", *CJ* 61.3: 110-114.
- Zeitlin, F. (1965), "The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*", *TAPhA* 96: 463-508.
- Zeitlin, F. (1966), "Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia*," *TAPhA* 97: 645-653.
- Zeitlin, F. (1970), "The Argive Festival of Hera and Euripides' *Electra*", *TAPhA* 101: 645-669.
- Zeitlin, F. (1980), "The Closet of Masks: Role-Playing and Myth-Making", *Ramus* 9: 55-77.
- Zeitlin, F. (1996), *Playing the other: gender and society in classical Greek literature. Women in culture and society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Zielifiski, R. (1927), "De Helenae *Simulacro*", *Eos* 30: 54-58.
- Zoja, L., Martin, H. (1997), "Individuation and *paideia*", *Journal of Analytical Psychology* 42: 481-505.
- Zuntz, G. (1955), *The Political Plays of Euripides*, Manchester, Manchester University Press.

# ÍNDICES

# **ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS**

- Achenbaum, W. - 118 n.222, 330  
 Acosta-Hughes, B. - 164 n.301, 311  
 Adkins, A. - 99 n.181, 311  
 Aélion, R. - 295 n.618, 311  
 Aguirre, M. - 145 n.266, 311  
 Alderink, L. - 42 n.51, 311  
 Alford, C. - 250 n.501, 311  
 Algra, K. - 145 n.266, 311  
 Allen, D. - 208 n.408, 311  
 Allen, T. - 226 n.447, 316  
 Almeida, C. - 192 n.380, 202 n.397, 216 n.421, 311  
 André, J. - 52 n.84, 311  
 Annas, J. - 145 n.266, 311  
 Anthon, C. - 184 n.356, 311  
 Armstrong, J. - 86 n.157, 311  
 Arnott, W. - 288 n.602, 311  
 Arthur, M. - 25 n.16, 311  
 Athanassaki, L. - 66 n.119, 178 n.347, 311  
 Auer, J. - 268 n.549, 311  
 Aupert, P. - 186 n. 363, 343  
 Austin, N. - 28 n.26, 219 n.428, 311  
 Bailey, C. - 42 n. 51, 338  
 Bain, D. - 47 n.69, 311  
 Bakker, E. - 112 n.210, 311  
 Baldwin, C. - 32 n.33, 311  
 Ballif, M. - 66 n.120, 311  
 Banier, M. - 41 n.50, 311  
 Bañuls Oller, J. - 202 n.399, 337  
 Barandica, M. - 276 n.578, 312  
 Barber, E. - 42 n.51, 338  
 Barker, E. - 94 n.174, 110 n.207, 112 n.210, 163 n.300, 312  
 Barnes, J. - 145 n.266, 311  
 Barney, R. - 191 n.378, 200 n.394, 312  
 Barrett, D. - 94 n.173, 312  
 Barron, J. - 172 n.322, 312  
 Bassett, S. - 46 n.65, 312  
 Battezzato, L. - 61 n.107, 312  
 Bauckham, R. - 43 n.52, 312  
 Bauman, R. - 208 n.408, 312  
 Beck, D. - 110 n.207, 312  
 Beer, J. - 281 n.584, 312  
 Beister, H. - 178 n.346, 312  
 Belfiore, E. - 23 n.14, 66 n.120, 74 n.136, 262 n.534, 312  
 Bell, C. - 60 n.105, 312  
 Benardete, S. - 87 n.162, 91 n.170, 312  
 Benedetto, V. - 268 n.547, 312  
 Bennett, H. - 74 n.136, 312  
 Bennett, M. - 88 n. 163, 312  
 Benthien, R. - 188 n.368, 195 n. 388, 312  
 Bergren, A. - 70 n.131, 296 n. 623, 312  
 Bernal, M. - 139 n.259, 312  
 Bernardini, P. - 178 n.346, 312  
 Bers, V. - 292 n.614, 313  
 Bertman, S. - 118 n.222, 313  
 Betegh, G. - 21 n.9, 313  
 Beye, C. - 108 n.200, 313  
 Bianchi, U. - 42 n.51, 313  
 Blaiklok, E. - 288 n.602, 313  
 Blessington, F. - 139 n.259, 313  
 Blok, J. - 185 n.361, 313  
 Blondell, R. - 172 n.322, 313  
 Bloom, H. - 187 n.366, 206 n.405, 255 n.514, 267 n.545, 313  
 Blundell, M. - 230 n.464, 264 n.537, 264 n.338, 313  
 Blundell, S. - 60 n.102, 185 n.361, 313  
 Boardman, J. - 168 n.312, 226 n.447, 257 n.521, 313, 327  
 Boegehold, A. - 114 n.216, 313  
 Boisacq, E. - 192 n.382, 313  
 Bollack, J. - 188 n.368, 313  
 Bond, G. - 295 n.617, 313  
 Bonnafé, A. - 261 n.530, 313  
 Bonnechère, P. - 210 n.413, 313  
 Bonnefoy, Y. - 29 n.28, 313  
 Borgeaud, W. - 279 n.580, 313  
 Bos, A. - 42 n.51, 333  
 Bostock, D. - 146 n.266, 313  
 Bourdieu, P. - 84 n.152, 313  
 Bouvrie, S. - 60 n.102, 313  
 Bowersock, G. - 205 n.403, 284 n.591, 332, 341  
 Bowie, A. - 53 n.88, 55 n.93, 326

- Bowra, C. - 42 n.51, 45 n.63, 166 n.305, 166 n.306, 168 n.309, 168 n.310, 175 n.330, 313, 338
- Brancacci, A. - 22 n.9, 343
- Brandão, J. - 192 n.380, 313
- Brasete, M. - 47 n.69, 290 n.609, 296 n.621, 314
- Bremer, J. - 179 n.350, 314
- Bremmer, J. - 65 n.117, 145 n.266, 243 n.491, 314
- Brenk, F. - 25 n.16, 314
- Brisson, L. - 42 n.51, 314
- Brown, H. - 85 n.153, 115 n.218, 314
- Broze, M. - 220 n.428, 314
- Brunsting, N. - 80 n.145, 314
- Bryant, J. - 19 n.5, 314
- Buchanan, P. - 67 n.122, 324
- Buckler, J. - 178 n.346, 312
- Bueler, L. - 191 n.378, 314
- Bundy, E. - 177 n.341, 314
- Bunker, A. - 40 n.45, 55 n.94, 314
- Burger, R. - 91 n.170, 312
- Burgess, D. - 206 n.405, 314
- Burgess, J. - 78 n.140, 93 n.172, 314
- Burian, P. - 219 n.427, 314
- Burkert, W. - 18 n.5, 22 n.9, 50 n.78, 135 n.249, 136 n.253, 205 n.403, 246 n.495, 255 n.514, 258 n.523, 314, 341
- Burnet, J. - 145 n.266, 314
- Burnett, A. - 50 n.80, 72 n.134, 267 n.545, 285 n.594, 314, 315
- Burton, R. - 175 n.334, 315
- Cairns, D. - 82 n.148, 114 n.215, 233 n.469, 315, 338,
- Cairns, F. - 53 n.89, 325
- Calimach, A. - 66 n.120, 315
- Callens, J. - 74 n.137, 315
- Calogero, G. - 225 n.443, 315
- Cameron, A. - 74 n.136, 315
- Campos Daroca, F. - 184 n.356, 226 n.448, 338, 341
- Cantarella, E. - 56 n.95, 185 n.361, 315, 329
- Carden, R. - 61 n.107, 315
- Carlier, P. - 84 n.152, 315
- Carne-Ross, D. - 57 n.96, 315
- Carter, D. - 230 n.464, 315
- Caswell, C. - 100 n.183, 315
- Chantraine, P. - 84 n.152, 315
- Cheyns, A. - 100 n.183, 315
- Christensen, J. - 141 n.262, 163 n.300, 312, 316
- Cirlot, J. - 255 n.514, 316
- Clader, L. - 219 n.428, 316
- Clark, M. - 112 n.210, 316
- Clarke, M. - 91 n.168, 316
- Clarke, W. - 102 n.188, 316
- Claverhouse, J. - 284 n.592, 316
- Clay, J. - 29 n.27, 31 n.29, 316
- Cleve, F. - 45 n.60, 316
- Cole, A. - 67 n.122, 324
- Cole, T. - 110 n.207, 316
- Coleman-Norton, P. - 123 n.226, 316
- Collard, C. - 63 n.113, 190 n.372, 316
- Collas, P. - 187 n.365, 316
- Collins, D. - 177 n.343, 316
- Combe, P. - 188 n.368, 313
- Comparetti, D. - 41 n.51, 42 n.51, 316
- Comstock, G. - 56 n.94, 316
- Conacher, D. - 191 n.378, 231 n.466, 316
- Conant, C. - 168 n.311, 316
- Connor, W. - 202 n.399, 316
- Consigny, S. - 225 n.443, 316
- Cook, E. - 100 n.183, 141 n.261, 316
- Cooper, C. - 269 n.551, 316
- Cooper, R. - 45 n.63, 346
- Coppola, G. - 177 n.340, 316
- Corey, D. - 191 n.378, 316
- Cornell, T. - 226 n.447, 316
- Cornford, F. - 21 n.8, 24 n.15, 200 n.394, 316
- Coulter, J. - 225 n.443, 316
- Cousland, J. - 223 n.435, 317
- Cox, C. - 71 n.133, 317
- Crane, G. - 255 n.514, 317
- Crane, R. - XIII n.1, 342
- Cropp, M. - 63 n.113, 183 n.354, 223 n.316, 223 n.435, 317
- Crowley, A. - XIV n.3, 317
- Cunningham, L. - 162 n.296, 317
- Currie, B. - 174 n.329, 317
- Dale, A. - 171 n.320, 317
- Dana, F. - 41 n.49, 317
- Daremberg, M. - 244 n.493, 317
- David, E. - 118 n.222, 317
- Davies, J. - 173 n.323, 317
- Davies, J. - 202 n.399, 317

- Davies, M. - 78 n.140, 170 n.318, 172 n.322, 267 n.543, 267 n.545, 271 n.554, 291 n.612, 317
- Davreux, M. - 91 n.170, 317
- Davreux, J. - 237 n.476, 317
- Dawe, R. - 256 n.516, 317
- De Martino, F. - 202 n.399, 259 n.525, 317, 337
- Decharme, P. - 187 n.366, 317
- Deger-Jalkotzy, S. - 84 n.152, 315
- Demos, M. - 166 n.306, 317
- Denis-Constant, M. - 280 n.582, 317
- Denniston, J. - 42 n.51, 188 n.368, 259 n.524, 259 n.525, 317, 338
- Derks, H. - 145 n.265, 317
- Desjardin, J. - 67 n.122, 317
- Detel, W. - 185 n.361, 318
- Detienne, M. - 53 n.89, 318
- Devarius, M. - 165 n.302, 318
- Devereux, G. - 65 n.119, 318
- Dickson, K. - 110 n.207, 318
- Diehl, C. - 187 n.566, 318
- Diel, P. - 39 n.41, 39 n.43, 41 n.47, 45 n.62, 318
- Dignan, F. - 62 n.109, 209 n.409, 318
- Diop, S. - 102 n.188, 105 n.194, 318
- Dodds, E. - 130 n.238, 130 n.240, 318
- Donaldson, J. - 19 n.5, 159 n.293, 318, 337
- Donaldson, S. - 56 n.95, 319
- Doniger, W. - 29 n.28, 313
- Donlan, W. - 95 n.176, 109 n.204, 318
- D'Ooge, M. - 280 n.582, 318
- Dover, K. - 56 n.95, 94 n.173, 185 n.360, 255 n.514, 318
- Downing, C. - 31 n.30, 318
- Drozdek, A. - 43 n.53, 318
- DuBois, P. - 23 n.13, 318
- Duchemin, J. - 216 n.422, 221 n.432, 318
- Dué, C. - 60 n.102, 127 n.232, 212 n.418, 234 n.472, 318
- Duke, T. - 155 n.283, 318
- Dumont, I. - 84 n.152, 318
- Duncan, A. - 45 n.63, 318
- Duncan, J. - 45 n.63, 318
- Dundes, A. - 66 n.119, 329
- Dunn, F. - 49 n.76, 319
- Durand, J.-L. - 136 n.253, 319
- Duroux, F. - 280 n.582, 319
- Dynes, W. - 56 n.95, 65 n.118, 319
- Dyson, M. - 236 n.474, 236 n.475, 319
- Easterling, P. - 133 n.245, 166 n.304, 229 n.459, 292 n.614, 319, 322
- Edmonds, J. - 44 n.57, 164 n.301, 319
- Edmonds, R. - 42 n.51, 319
- Edmunds, L. - 66 n.119, 319, 329
- Edwards, G. - 22 n.12, 319
- Edwards, M. - 86 n.157, 110 n.207, 193 n.385, 241 n.483, 319
- Egan, R. - 174 n.328, 176 n.337, 319
- Ellis, R. - 72 n.135, 319
- Elton, C. - 20 n.7, 173 n.323, 317, 319
- England, E. - 200 n.394, 289 n.604, 319
- Erp, A. - 179 n.350, 314
- Euben, J. - 49 n.76, 191 n.378, 319
- Falkner, T. - 118 n.222, 273 n.559, 296 n.621, 319
- Fant, M. - 185 n.361, 329
- Farenga, V. - 39 n.44, 320
- Farnell, L. - 43 n.52, 53 n.89, 175 n.332, 320
- Feissel, D. - 186 n.363, 343
- Fenik, B. - 86 n.155, 320
- Fennell, C. - 50 n.80, 174 n.325, 176 n.335, 320
- Ferguson, J. - 202 n.397, 205 n.402, 320
- Fernández-Galiano, M. - 156 n.286, 325
- Ferrari, G. - 65 n.117, 260 n.527, 320
- Fialho, M. - 189 n.371, 259 n.525, 320
- Fine, G. - 146 n.266, 330
- Fine, J. - 192 n.383, 320
- Finglass, J. - 175 n.332, 320
- Finglass, P. - 168 n.310, 177 n.341, 279 n.577, 320
- Finley Jr., J. - 177 n.342, 320
- Finley, M. - 118 n.222, 320
- Fisher, R. - 186 n.363, 320
- Fitton-Brown, A. - 268 n.548, 320
- Fizer, J. - XIV n.3, 320
- Flaig, E. - 98 n.178, 320
- Flaumenhaft, M. - 42 n.51, 320
- Flint Jr., W. - 170 n.318, 320
- Flory, S. - 199 n.393, 320
- Foerster, N. - XIII n.2, 321
- Foley, H. - 60 n.102, 213 n.419, 243 n.491, 244 n.493, 269 n.550, 321

- Foley, L. - 103 n.190, 321  
 Föllinger, S. - 276 n.567, 321  
 Fontenoy, C. - 243 n.491, 321  
 Fornara, C. - 189 n.370, 321  
 Forsdyke, S. - 208 n.408, 321  
 Forster, A. - 205 n.402330  
 Foss, W. - 211 n.414, 321  
 Fouchard, A. - 124 n.227, 321  
 Fowler, R. - 110 n.205, 323  
 Foxhall, K. - 186 n.361, 321  
 Fraenkel, E. - 174 n.328, 188 n.368, 321  
 Fraunce, A. - 43 n.55, 321  
 Frazer, J. - 44 n.59, 45 n.61, 321  
 French, E. - 187 n.365, 321  
 Frey-Wehrlin, C. - 66 n.119, 321  
 Friedrich, P. - 110 n.207, 321  
 Frisch, H. - 154 n.280, 156 n.285, 321  
 Frischer, B. - 45 n.63, 321  
 Froidefond C. - 174 n.325, 321  
 Fuqua, C. - 285 n.596, 321  
 Furley, D. - 146 n.266, 321  
 Furley, W. - 194 n.386, 321  
 Gagarin, M. - 29 n.27, 321  
 Gagliardi, M. - 280 n.581, 322  
 Gallo, L. - 296 n.623, 322  
 Gantz, T. - 250 n.500, 322  
 Garland, R. - 118 n.222, 322  
 Garner, R. - 162 n.297, 322  
 Garzya, A. - 209 n.409, 322  
 Gaspar, C. - 52 n.84, 322  
 Geary, P. - 18 n.5, 322  
 Gellie, G. - 288 n.602, 322  
 Gerber, D. - 45 n.60, 162 n.296, 177 n.144, 322, 324  
 Giannessi, F. - 56 n.95, 322  
 Gigante, M. - 84 n.152, 322  
 Gilbert, G. - 52 n.84, 322  
 Gilbert, M. - 166 n.305, 285 n.593, 322  
 Gildersleeve, B. - 53 n.89, 174 n.325, 175 n.331, 322  
 Gill, C. - 278 n.576, 335  
 Gill, M. - 191 n.378, 312  
 Gilleard, C. - 117 n.222, 322  
 Gilmartin, K. - 236 n.475, 322  
 Girard, R. - 243 n.491, 322  
 Gladstone, W. - 130 n.239, 322  
 Glare, P. - XIV, 322  
 Glibert-Thirry, A. - 60 n.103, 322  
 Glotz, G. - 224 n.441, 333  
 Goff, B. - 187 n.366, 290 n. 606, 322  
 Goheen, R. - 255 n.514, 322  
 Goldhill, S. - 185 n.358, 249 n.498, 258 n.523, 259 n.524, 260 n.526, 292 n.614, 322, 323  
 Goossens, R. - 191 n. 377, 192 n.383, 225 n.445, 257 n.520, 323  
 Gottschall, J. - 84 n.152, 323  
 Gould, J. - 296 n.623, 323  
 Goward, B. - 260 n.526, 323  
 Grabowicz, G. - XIV n.3, 323  
 Graf, F. - 34 n.36, 323  
 Green, P. - 136 n.253, 323  
 Greenberg, N. - 296 n.621, 323  
 Gregory, J. - 84 n.152, 184 n.356, 185 n.359, 191 n.376, 191 n.378, 323  
 Gresseth, G. - 186 n. 365, 323  
 Griffin, J. - 78 n.140, 110 n.205, 110 n.207, 115 n.218, 135 n.250, 279 n.578, 323, 345  
 Griffin, N. - 78 n.139, 323  
 Griffith, J. - 220 n.428, 323  
 Griffith, R. - 193 n.385, 323  
 Griffiths, J. - 43 n.52, 323  
 Groningen, B. - 110 n.207, 323  
 Grote, D. - 280 n.581, 323  
 Grube, G. - 291 n.613, 323  
 Gundert, H. - 256 n.516, 323  
 Gurd, S. - 183 n.354, 323  
 Guthrie, W. - 191 n.378, 323  
 Hadjicosti, I. - 209 n.409, 323  
 Hadjimichael, T. - 170 n.316, 324  
 Hadley, W. - 214 n.420, 324  
 Hague, R. - 257 n.519, 324  
 Haigh, A. - 190 n.373, 191 n.377, 250 n. 500, 324  
 Hall, E. - 48 n.72, 324  
 Hall, I. - 67 n.122, 324  
 Halverson, J. - 84 n.152, 324  
 Hame, K. - 257 n.521, 261 n.529, 324  
 Hamilton, R. - 47 n.69, 285 n.594, 324  
 Hammer, D. - 137 n.255, 141 n.262, 324  
 Hammond, N. - 276 n.567, 324  
 Hansen, W. - 56 n.94, 58 n.98, 324, 339  
 Harder, M. - 290 n.608, 324  
 Harriott, R. - 250 n.501, 324



- Harris, E. - 45 n.63, 303 n.629, 340, 346  
 Harris, W. - 137 n.257, 324  
 Hartigan, K. - 265 n.539, 287 n.601, 324  
 Harvey, D. - 62 n.110, 69 n.128, 290 n.606, 332, 339  
 Havelock, A. - 202 n.399, 324  
 Havelock, E. - 29 n.27, 324  
 Headlam, W. - 277 n.573, 324  
 Heath, M. - 184 n.357, 324  
 Heitsch, E. - 22 n.10, 337  
 Held, G. - 83 n.151, 324  
 Hendriks, I. - 186 n.365, 324  
 Henking, S. - 56 n.94, 316  
 Henrichs, A. - 265 n.540, 324  
 Herington, J. - 177 n.344, 324  
 Hershkowitz, D. - 130 n.237, 324  
 Hesk, J. - 200 n.394, 324  
 Hester, D. - 230 n.461, 325  
 Heubeck, A. - 156 n.286, 325  
 Heyne, C. - 41 n.50, 325  
 Heyworth, S. - 62 n.110, 325  
 Himmelfarb, M. - 43 n.52, 325  
 Hinckley, L. - 61 n.105, 325  
 Hirzel, R. - 208 n.408, 325  
 Hocart, A. - 18 n.5, 325  
 Hogan, J. - 185 n.358, 325  
 Hohendahl-Zoetelief, I. - 127 n.233, 325  
 Hollinshead, M. - 210 n.413, 325  
 Hollis, A. - 61 n.106, 325  
 Holowchak, M. - 137 n.256, 325  
 Hommed, H. - 256 n.516, 323  
 Hooff, A. - 60 n.102, 325  
 Hook, B. - 127 n.232, 325  
 Hook, L. - 74 n.136, 325  
 Hooker, J. - 84 n.152, 325  
 Hornblower, S. - 50 n.80, 176 n.336, 325  
 Houghton, H. - 255 n.514, 325  
 Houghton, P. - 282 n.587, 325  
 Howard, L. - 213 n.419, 325  
 Howie, J. - 53 n.89, 325  
 Hubbard, T. - 174 n.328, 179 n.349, 325  
 Hughes, D. - 210 n.413, 325  
 Hulton, A. - 240 n.482, 325,  
 Hume, J. - 223 n.435, 317  
 Hutchinson, G. - 163 n.298, 325  
 Hylén, J. - 41 n.50, 326  
 Instone, S. - 177 n.339, 326  
 Irigoin, J. - 220 n.428, 326  
 Iser, W. - XIV n.4, 326  
 Jabouille, V. - 267 n.544, 330  
 Jacobs, A. - 277 n.570, 326  
 Jaeger, W. - 51 n.83, 83 n.149, 192 n.382, 326  
 James, P. - 44 n.59, 326  
 Jarratt, S. - 191 n.378, 326  
 Jebb, R. - 111 n.208, 274 n.560, 326  
 Jensen, M. - 102 n.188, 326  
 Jerram, C. - 286 n.598, 326  
 Johnson, P. - 118 n.222, 335  
 Johnson, W. - 72 n.135, 326  
 Johnston, J. - 145 n.266, 326  
 Johnston, S. - 145 n.266, 326  
 Jong, I. - 53 n.88, 55 n.93, 110 n.207, 133 n.244, 158 n.290, 326  
 Joshel, S. - 185 n.361, 326  
 Jouan, F. - 184 n.357, 192 n.380, 202 n.397, 326  
 Kagan, D. - 192 n.383, 277 n.572, 326  
 Kahil, L. - 80 n.144, 210 n.413, 326  
 Kakridis, J. - 56 n.95, 326  
 Kaltenbrunner, W. - XIII n.1, 326  
 Kaltsas, N. - 205 n.402, 334  
 Kamerbeek, J. - 61 n.107, 326  
 Kannicht, R. - 64 n.113, 326  
 Karabélias, E. - 46 n.66, 326  
 Karakantza, E. - 160 n.295, 327  
 Karavites, P. - 38 n.38, 327  
 Karp, A. - 110 n.207, 327  
 Keller, S. - 44 n.59, 327  
 Kelly, A. - 141 n.261, 327  
 Kennedy, G. - 110 n.207, 327  
 Kenney, E. - 45 n.62327  
 Kenyon, F. - 50 n.80, 199 n.393, 327  
 Kerferd, G. - 191 n.378, 327  
 Kessels, H. - 137 n.256, 327  
 Keuls, E. - 44 n.59, 61 n.106, 327  
 Kim, J. - 102 n.188, 327  
 Kim, L. - 82 n.148, 327  
 Kip, A. - 115 n.218, 327  
 Kip, T. - 179 n.350, 314  
 Kirk, G. - 33 n.34, 108 n.201, 110 n.207, 111 n.208, 145 n.266, 327  
 Kiso, A. - 72 n.135, 327  
 Kissling, R. - 137 n.256, 327

- Kitto, H. - 240 n.482, 277 n.569, 285 n.595, 327  
 Klein, A. - 39 n.43, 327  
 Klein, M. - 250 n.500, 327  
 Knox, B. - 166 n.304, 228 n.455, 229 n.457, 260 n.527, 319, 327  
 Köhnken, A. - 56 n.95, 328  
 Koniaris, G. - 224 n.437, 224 n.440, 328  
 Konishi, H. - 256 n.516, 267 n.545, 328  
 Konstan, D. - 121 n.224, 279 n.579, 328  
 Kovacs, D. - 183 n.354, 293 n.615, 328  
 Koziak, B. - 100 n.183, 102 n.187, 328  
 Kramer, H. - 192 n.382, 328  
 Krischer, T. - 86 n.157, 86 n.158, 328  
 Krummen, E. - 56 n.95, 328  
 Kubo, M. - 289 n.605, 328  
 Kuiper, K. - 190 n.372, 328  
 Kurke, L. - 226 n.447, 328  
 Kurtz, D. - 257 n.521, 328  
 Kyle, D. - 61 n.105328  
 Kyriakou, P. - 240 n.482, 275 n.562, 286 n.598, 296 n.621, 328  
 Lacroix, L. - 88 n.164, 227 n.452, 328  
 Lafont, S. - 202 n.399, 328  
 Laguna-Mariscal, G. - 209 n.409, 328  
 Lakatos, I. - XIV n.4, 328  
 Laks, A. - 21 n.9, 328  
 Lambert, S. - 52 n.84, 328  
 Lambert, W. - 21 n. 9, 328  
 Lämmli, F. - 19 n.6, 329  
 Lannes, O. - 192 n.380, 329  
 Lanza, D. - 237 n.476, 329  
 Lardinois, A. - 185 n.361, 329  
 Lattey, C. - 19 n.5, 329  
 Lattimore, R. - 53 n.89, 255 n.515, 329  
 Launderville, D. - 84 n.152, 329  
 Lausberg, H. - 110 n.207, 200 n.394, 329  
 Lawrence, S. - 241 n.485, 329  
 Leão, D. - 303 n.629, 340  
 Lear, A. - 56 n.95, 329  
 Lebedev, A. - 22 n.9, 329  
 Lee, K. - 183 n.354, 236 n.474, 236 n.475, 317, 319  
 Lefkowitz, M. - 44 n.57, 185 n.361, 329  
 Lemos, I. - 84 n.152, 315  
 Lenardon, R. - 42 n.51, 329  
 Lesky, A. - 217 n.424, 329  
 Lessa, W. - 66 n.119, 329  
 Lévêque, P. - 45 n.60, 329  
 Levine, C. - 25 n.16, 329  
 Lévy, E. - 152 n.277, 329  
 Levystone, D. - 199 n.393, 329  
 Lewis, A.-M. - 186 n.363, 320  
 Licht, H. - 65 n.117, 329  
 Liddell, H. - XIV, 329  
 Lidov, J. - 164 n.301, 329  
 Liebel, I. - 48 n.71, 329  
 Liebmann, J. - 241 n.485, 329  
 Lightfoot, J. - 61 n.106, 329  
 Lilly, R. - 193 n.385, 339  
 Linforth, I. - 42 n.51, 329  
 Lloyd, G. - 185 n.358, 330  
 Lloyd, M. - 209 n.409, 209 n.411, 216 n.422, 255 n.515, 288 n.602, 329, 330  
 Lloyd-Jones, H. - 24 n.15, 45 n.61, 65 n.119, 72 n.135, 80 n.144, 171 n.321, 241 n.485, 250 n.500, 269 n.550, 273 n.558, 330  
 Lohmann, D. - 110 n.207, 330  
 Long, A. - 145 n.266, 330  
 Longo, O. - 133 n.243, 330  
 Lopes, C. - 89 n.166, 330  
 Lopez Cruces, J. - 226 n.448, 330  
 López Férez, J. - 209 n.409, 322  
 Loraux, N. - 205 n.402, 280 n.582, 330  
 Lorenz, H. - 146 n.266, 330  
 Loudon, B. - 86 n.155, 330  
 Lourenço, F. - 51 n.83, 267 n.544, 330, 340  
 Löwenstam, S. - 102 n.188, 330  
 Luce, J. - 118 n.222, 319, 330  
 Luschnig, C. - 274 n.560, 332  
 Lush, B. - 279 n.577, 330  
 Lynn-George, M. - 110 n.207, 330  
 Lyons, D. - 205 n.402, 331  
 MacCary, W. - 101 n.186, 331  
 Mackenzie, M. - 133 n.245, 319  
 MacLachlan, B. - 255 n.514, 279 n.580, 313, 331  
 Macleod, C. - 104 n.193, 331

- Mactoux, M-M. - 84 n.152, 331  
 Macurdy, G. - 279 n.577, 331  
 Magnelli, E. - 163 n.300, 331  
 Malatrait, S. - 72 n.135, 331  
 Malhadas, D. - 295 n.619, 331  
 Mansfeld, J. - 145 n.266, 311,  
 March, J. - 71 n.131, 230 n.461, 331  
 Marchetti, P. - 186 n.363, 243, 343  
 Margo, K. - 136 n.253, 331  
 Marks, J. - 78 n.140, 331  
 Maronitis, D. - 54 n.90, 331  
 Marquardt, P. - 25 n.16, 331  
 Marques, S. - 259 n.525, 344  
 Martin, H. - 273 n.559, 331  
 Martin, R. - 110 n.207, 115 n.218, 178  
     n.347, 186 n.365, 331  
 Mas Torres, S. - 275 n.564, 331  
 Mason, P. - 185 n.361, 313  
 Mastronarde, D. - 65 n.119, 286 n.597,  
     331  
 Mather, R. - 284 n.592, 316  
 Maugeri, A. - 56 n.95, 331  
 Mauxion, M. - 210 n.412, 331  
 Mayor, A. - 170 n.317, 331  
 McClure, L. - 71 n.133, 185 n.361,  
     329, 331  
 McComiskey, B. - 225 n.443, 331  
 McDermott, J. - 158 n.289, 331  
 McDonald, M. - 218 n.425, 292 n.614,  
     331, 332  
 McHardy, F. - 62 n.110, 69 n.128, 70  
     n.129, 290 n.606, 332, 339  
 Mcneil, B. - 255 n.514, 332  
 Mead, G. - 18 n.5, 332  
 Meineck, P. - 274 n.560, 332  
 Mejer, J. - 284 n.591, 332  
 Meltzer, G. - 219 n.427, 332  
 Méridier, L. - 295 n.620, 332  
 Meridor, R. - 227 n.451, 231 n.467, 256  
     n.516, 265 n.539, 267 n.545, 332  
 Messer, W. - 170 n.318, 332  
 Meyer, L. - 192 n.382, 332  
 Meyers, E. - 50 n.80, 332  
 Mezger, F. - 176 n.338, 332  
 Michelakis, P. - 205 n.404, 208 n.408,  
     209 n.409, 332  
 Michelini, A. - 285 n.593, 332  
 Miller, J. - 178 n.347, 311  
 Miller, M. - 50 n.79, 332  
 Milner, L. - 74 n.136, 332  
 Mitchell-Boyask, R. - 265 n.539, 332  
 Mitford, W. - 203 n.400, 332  
 Mitscherling, J. - 72 n.135, 332  
 Mitsis, P. - 174 n.328, 325  
 Monro, D. - 44 n.57, 78 n.140, 332  
 Montiglio, S. - 83 n.150, 128 n.234, 247  
     n.497, 332  
 Moore, M. - 226 n.447, 332  
 Mora, C. - 290 n.607, 290 n.609, 314,  
     340  
 Moran, M. - 243 n.491, 333  
 Moreau, A. - 268 n.550, 333  
 Morenilla Talens, C. - 202 n.399, 259  
     n.525, 317, 337  
 Morford, M. - 42 n.51, 333  
 Morrell, K. - 256 n.517, 333  
 Morris, I. - 102 n.188, 333  
 Morshead, E. - 186 n.364, 333  
 Morwood, J. - 191 n.378, 333  
 Moss, L. - 251 n.504, 333  
 Mossé, C. - 70 n.131, 333  
 Most, G. - 21 n.9, 328  
 Mueller, M. - 135 n.250, 333  
 Muller, C. - 225 n.445, 333  
 Müller, K. - 79 n.143, 333  
 Mumford, D. - 100 n.182, 333  
 Munteanu, D. - 227 n.453, 333  
 Murdock, D. - 19 n.5, 333  
 Murnaghan, S. - 185 n.361, 326  
 Murray, G. - 168 n.309, 185 n.358,  
     191 n.376, 199 n.393, 224 n.441,  
     275 n.563, 333  
 Musgrave, A. - XIV n.4, 328  
 Myres, J. - 110 n.207, 333  
 Myrsiades, K. - 141 n.262, 316  
 Nagy, G. - 53 n.88, 81 n.147, 94  
     n.173, 103 n.190, 120 n.223, 213  
     n.418, 333  
 Nancy, C. - 275 n.566, 333  
 Nappa, C. - 297 n.624, 333  
 Nascimento, A. - 267 n.544, 330  
 Neblung, D. - 237 n.476, 333  
 Neill, J. - 56 n.95, 333  
 Neils, J. - 118 n.222, 334  
 Neitzel, H. - 256 n.517, 334  
 Nelson, S. - 29 n.27, 334  
 Neuburg, M. - 262 n.534, 334  
 Newington, S. - 24 n.15, 334  
 Newman, F. - 173 n.324, 334

- Nicolet, C. - 84 n.152, 186 n.365, 259 n.525, 315, 344
- Nieto Hernandez, M. - 168 n.312, 334
- North, H. - 193 n.385, 334
- Norwood, G. - 175 n.334, 183 n.354, 274 n.560, 334
- Nōtomi, N. - 200 n.394, 334
- Nünlist, R. - 53 n.88, 55 n.93, 326
- Nussbaum, M. - 146 n.266, 227 n.451, 255 n.514, 274 n.561, 334
- O' Brien, M. - 45 n.62, 49 n.75, 334
- O'Connor-Visser, E. - 246 n.495, 334
- O'Neill Jr., E. - 47 n.69, 334
- Oakley, J. - 118 n.222, 205 n.402, 334
- Oatley, K. - 100 n.182, 334
- Obbink, D. - 163 n.300, 334
- Ober, J. - 193 n.384, 199 n.393, 200 n.394, 334, 336
- Oberhelman, S. - 137 n.256, 204 n.401 334, 335
- Olson, K. - XIV n.3, 317
- Oost, S. - 50 n.80, 334
- Padel, R. - 34 n.37, 130 n.237, 334
- Page, D. - 42 n.51, 186 n.363, 188 n.368, 259 n.524, 259 n.525, 334, 338
- Palaima, T. - 141 n.261, 335
- Paley, F. - 28 n.24, 335
- Papadimitropoulos, L. - 288 n.602, 335
- Papadopoulou, T. - 168 n.312, 237 n.477, 335
- Papi, D. - 220 n.428, 335
- Parássoglou, G. - 22 n.9, 343
- Parker, R. - 278 n.575, 278 n.576, 335
- Parkin, T. - 118 n.222, 335
- Parry, A. - 125 n.228, 135 n.251, 335
- Paschal, G. - 115 n.220, 335
- Pathmanathan, R. - 205 n.402, 335
- Pattaro, E. - 60 n.104, 335
- Patzer, H. - 86 n.157, 335
- Pearson, A. - 41 n.50, 45 n.61, 335
- Pearson, J. - 301 n.627, 335
- Pease, A. - 46 n.66, 335
- Peczenik, A. - 60 n.104, 335
- Pedrick, V. - 116 n.221, 204 n.401, 335
- Pelckmans, P. - 138 n.258, 335
- Pelling, C. - 48 n.74, 335
- Peradotto, J. - 251 n.504, 335
- Percy III, W. - 56 n.95, 94 n.173, 335
- Perdicoyiani, H. - 218 n.425, 227 n.451, 335
- Pereira, B. - 297 n.626, 303 n.629, 336, 340
- Pereira, M. - 189 n.371, 296 n. 621, 320, 336
- Pereira, S. - 137 n.256, 336
- Perry, W. - 145 n.265, 336
- Perysinakis, I. - 126 n.231, 227 n.451, 336
- Peters, F. - 192 n.382, 336
- Phillips, D. - 190 n.372, 336
- Piérart, M. - 186 n.363, 192 n.381, 336, 343
- Plass, P. - 149 n.270, 336
- Platnauer, M. - 46 n.67, 336
- Podlecki, A. - 268 n.550, 336
- Poe, J. - 72 n.135, 336
- Pollock, Z. - 39 n.43, 327
- Popham, E. - 39 n.43, 327
- Popper, K. - XIV n.4, 336
- Porter, J. - 191 n.378, 285 n.595, 295 n.617, 336
- Porter, S. - 292 n.614, 339
- Pòrtulas Ambròs, J. - 177 n.340, 336
- Posner, R. - 154 n.280, 336
- Postlethwaite, N. - 278 n.576, 335
- Poulakos, J. - 200 n.394, 336
- Powell, A. - 70 n.131, 331
- Powell, B. - 102 n.188, 333
- Prato, C. - 224 n.438, 336
- Pratt, L. - 33 n.33, 336
- Provencal, V. - 94 n.173, 335
- Pucci, P. - 22 n.12, 336
- Puech, A. - 43 n.52, 336
- Pulley, S. - 253 n.509, 336
- Pulquério, M. - 28 n.25, 241 n.485, 244 n.492, 275 n.562, 336
- Putnam, M. - 205 n.403, 341
- Raaflaub, K. - 199 n.393, 336
- Rabel, R. - 96 n.177, 336
- Rabinowitz, N. - 206 n.405, 244 n.493, 336
- Race, W. - 53 n.89, 336
- Radin, M. - 74 n.136, 337
- Radt, S. - 45 n.61, 337
- Raven, J. - 145 n.266, 326
- Rayor, D. - 164 n.301, 337
- Ready, J. - 80 n.145, 337

- Rebuffat, R. - 243 n.491, 337  
 Redfield, J. - 110 n.207, 205 n.402, 321, 337  
 Redford, D. - 74 n.136, 337  
 Redondo Moyano, E. - 202 n.398, 337  
 Reece, S. - 54 n.90, 337  
 Rehm, R. - 205 n.402, 337  
 Reich, J. - 162 n.296, 317  
 Reid, S. - 137 n.256, 337  
 Reinach, S. - 43 n.52, 210 n.413, 337  
 Reno, R. - 127 n.232, 325  
 Reverdin, O. - 243 n.491, 344  
 Rhodes, P. - 303 n.629, 340  
 Ribeiro Jr., W. - 183 n.354, 192 n.380, 216 n.421, 337  
 Richardson, B. - 118 n.222, 337  
 Risser, J. - 194 n.385, 337  
 Rivier, A. - 296 n.621, 337  
 Robert, C. - 22 n.10, 337  
 Robert, G. - 145 n.266, 337  
 Roberts, A. - 19 n.5, 337  
 Robertson, H. - 197 n.389, 337  
 Robson, J. - 62 n.110, 69 n.128, 290 n.606, 332, 339  
 Rocha, R. - 170 n.318, 337  
 Rodrigues, N. - 259 n.525, 337  
 Rohde, E. - 114 n.213, 145 n.266, 337  
 Roisman, H. - 69 n.128, 70 n.131, 220 n.428, 337, 338  
 Romero Mariscal, L. - 184 n.356, 224 n.438, 226 n.448, 338, 341  
 Romilly, J. - 191 n.378, 279 n.579, 338  
 Roochnik, D. - 142 n.263, 338  
 Rorty, A. - 146 n.266, 334  
 Rose, H. - 42 n.51, 338  
 Rose, P. - 84 n.152, 338  
 Rosenmeyer, P. - 226 n.449, 338  
 Rosenmeyer, T. - 44 n.59, 185 n.358, 194 n.386, 338  
 Rosivach, S. - 46 n.66, 338  
 Rosivach, V. - 68 n.125, 208 n.408, 338  
 Ross, J. - 66 n.119, 338  
 Rottleuthner, H. - 60 n.104, 335  
 Rouché, C. - 133 n.245, 319  
 Roussel, P. - 191 n.378, 243 n.491, 338  
 Rudhardt, J. - 42 n.51, 243 n.491, 338, 344  
 Russel, N. - 19 n.5, 338  
 Russo, J. - 156 n.286, 325  
 Russo, N. - 251 n.503, 251 n.506, 338  
 Rusten, J. - 66 n.119, 338  
 Rutherford, R. - 233 n.469, 275 n.565, 338  
 Ruzé, F. - 84 n.152, 338  
 Rykwert, J. - 84 n.152, 338  
 S. Ruipérez, M. - 141 n.261, 338  
 Saglio, E. - 244 n.493, 317  
 Sailor, D. - 277 n.571, 338  
 Salmon, J. - 186 n.361, 321  
 Salomon, R. - 243 n.491, 338  
 Salviat, F. - 256 n.518, 338  
 Sammons, B. - 110 n.207, 115 n.218, 339  
 Sandys, J. - 52 n.84, 177 n.341, 339  
 Sansone, D. - 54 n.92, 183 n.354, 189 n.370, 243 n.491, 246 n.495, 286 n.599, 317, 339  
 Santos, B. - 146 n.266, 339  
 Sanz-Morales, M. - 209 n.409, 328  
 Sartor, G. - 60 n.104, 335  
 Sauzeau, P. - 186 n.363, 339  
 Saxonhouse, A. - 186 n.361, 339  
 Scaife, R. - 78 n.140, 339  
 Schadewaldt, W. - 275 n.563, 339  
 Scheidand, J. - 257 n.519, 339  
 Schein, S. - 247 n.497, 339  
 Schiappa, E. - 191 n.378, 339  
 Schmitt, J. - 243 n.491, 339  
 Schofield, M. - 145 n.266, 311, 327  
 Schork, R. - 186 n.362, 339  
 Scodel, R. - 45 n.60, 124 n.227, 292 n.614, 339  
 Scott, R. - XIV, 329  
 Scott, W. - 61 n.105, 339  
 Schrempp, G. - 56 n.94, 339  
 Schroeder, O. - 174 n.325, 339  
 Schürmann, R. - 193 n.385, 339  
 Seaford, F. - 290 n.606, 339  
 Seaford, R. - 205 n.402, 255 n.514, 258 n.523, 278 n.576, 335, 339  
 Seale, D. - 229 n.459, 339  
 Sears, C. - 221 n.432, 339  
 Sechan, L. - 34 n.35, 339  
 Sedgewick, G. - 230 n.460, 339  
 Sedley, D. - 145 n.266, 330  
 Segal, C. - 99 n.180, 219 n.428, 230 n.459, 263 n.536, 339, 340

- Segal, E. - 285 n.596, 340  
 Segal, R. - 18 n.5, 24 n.15, 316, 325  
 Sellschopp, I. - 22 n.12, 340  
 Sergeant, B. - 55 n.94, 56 n.95, 65 n.117, 340  
 Severyns, A. - 78 n.140, 340  
 Sewell-Rutter, N. - 130 n.236, 250 n.500, 276 n.567, 340  
 Seymour, T. - 42 n.52, 340  
 Shapiro, A. - 205 n.402, 219 n.427, 314, 334  
 Shenk, D. - 118 n.222, 330  
 Shepherd, G. - 53 n.89, 340  
 Sheppard, J. - 289 n.604, 289 n.605, 340  
 Shewan, A. - 233 n.469, 340  
 Shiner, R. - 60 n.104, 335  
 Shoham, S. - 39 n.43, 340  
 Sider, D. - 166 n.306, 340  
 Sidney, P. - 53 n.89, 340  
 Siegel, H. - 198 n.392, 202 n.397, 212 n.417, 340  
 Silva, M. - 51 n.83, 150 n.271, 189 n.371, 192 n.380, 201 n.397, 209 n.409, 220 n.428, 243 n.491, 259 n.525, 274 n.560, 285 n.594, 290 n.607, 303 n.629, 311, 320, 340, 344  
 Silva, V. - XIV n.4, 340  
 Simon, E. - 40 n.46, 43 n.55, 340  
 Simpson, M. - 256 n.516, 267 n.545, 340  
 Sinos, D. - 102 n.188, 340  
 Slavitt, D. - 260 n.527, 340  
 Slings, S. - 179 n.350, 314  
 Smethurst, M. - 209 n.409, 340  
 Smith, W. - 19 n.5, 205 n.403, 341  
 Smollett, T. - 45 n.63, 341  
 Snearowski, L. - 277 n.570, 341  
 Snell, B. - 208 n.408, 217 n.423, 341  
 Snodgrass, A. - 86 n.157, 341  
 Snyder, J. - 278 n.574, 341  
 Soares, C. - 184 n.356, 341  
 Solmsen, F. - 20 n.7, 33 n.33, 43 n.52, 284 n.590, 341  
 Sommerstein, A. - 46 n.66, 48 n.72, 225 n.445, 262 n.534, 324, 341  
 Songe-Möller, V. - 19 n.5, 341  
 Soren, D. - 74 n.136, 341  
 Soren, N. - 74 n.136, 341  
 Sorum, C. - 212 n.417, 264 n.538, 341  
 Sourvinou-Inwood, C. - 209 n.409, 341  
 Spariosu, M. - 29 n.27, 341  
 Spyridakis, S. - 19, n.5, 341  
 Squillace, G. - 188 n.367, 341  
 Stagakis, L. - 132 n.242, 341  
 Steiner, D. - 46 n.66, 172 n.322, 208 n.408, 342  
 Stephenson, S. - 67 n.122, 324  
 Sternberg, R. - 242 n.488, 342  
 Stern-Gillett, S. - 286 n.599, 342  
 Stieber, M. - 226 n.447, 342  
 Strachan, J. - 246 n.495, 286 n.599, 342  
 Strauss, B. - 84 n.152, 342  
 Stroup, C. - 277 n.571, 338  
 Sturz, F. - 171 n.321, 342  
 Suder, W. - 118 n.222, 342  
 Suidas - 226 n.448, 342  
 Sullivan, J. - 186 n.365, 259 n.525, 342  
 Sullivan, S. - 146 n.266, 255 n.514, 272 n.556, 342  
 Sussman, L. - 27 n.21, 342  
 Sutton Jr., R. - 205 n.402, 342  
 Sutton, D. - 72 n.135, 342  
 Svenbro, J. - 257 n.519, 339  
 Synodinou, K. - 212 n. 418, 296 n.622, 342  
 Taplin, O. - 62 n.109, 87 n.161, 88 n.164, 209 n.409, 247 n.497, 342  
 Tarkow, T. - 303 n.630, 342  
 Tarrant, D. - 251 n.504, 342  
 Tejinder, K. - XIII, 1, 342  
 Tetlow, E. - 60 n.102, 342  
 Thalmann, J.-P. - 186 n.363, 343  
 Thane, P. - 118 n.22, 335  
 Thirlwall, C. - 230 n.460, 342  
 Thompson, D. - 171 n.320, 342  
 Thury, E. - 290 n.608, 343  
 Touchais, G. - 186 n.363, 343  
 Tracy, S. - 251 n.504, 343  
 Treston, H. - 267 n.545, 343  
 Troca Pereira, R. - 25 n.18, 31 n.29, 40 n.45, 56 n.95, 78 n.140, 223 n.435, 343  
 Trollope, W. - 85 n.154, 343  
 Tromly, F. - 39 n.41, 343  
 Tsagalis, C. - 174 n.328, 325  
 Tsagarakis, O. - 86 n.157, 343

- Tsantsanoglou, K. - 22 n.9, 343  
 Tuilier, A. - 183 n.354, 343  
 Tzanetou, A. - 277 n.572, 343  
 Untersteiner, M. - 191 n.378, 228 n.454, 343  
 Vaillant, J. - 19 n.5, 343  
 Valeri, V. - 69 n.127, 343  
 Valgiglio, E. - 183 n.354, 343  
 Vanderpool, E. - 208 n.408, 343  
 Várzeas, M. - 283 n.588, 297 n.626, 303 n.629, 336, 340, 343  
 Vaughn, J. - 195 n.388, 249 n.499, 343  
 Vellacott, P. - 206 n.405, 231 n.466, 343  
 Vermeule, E. - 267 n.543, 344  
 Vernant, J.-P. - 33 n.34, 53 n.89, 243 n.491, 255 n.514, 318, 344  
 Verrall, A. - 195 n.387, 254 n.511, 285 n.595, 344  
 Verstraete, B. - 66 n.120, 94 n.173, 335, 344  
 Vickers, M. - 228 n.454, 344  
 Vidal-Naquet, P. - 186 n.365, 255 n.514, 259 n.525, 344  
 Viirtheim, J. - 170 n.318, 344  
 Vogler, A. - 279 n.577, 344  
 Vrachiotis, P. - 259 n.525, 344  
 Wace, A. - 186 n.363, 344  
 Wackernagel, J. - 50 n.78, 344  
 Walcot, P. - 21 n.9, 328  
 Wallace, R. - 199 n.393, 336  
 Walsh, L. - 210 n.412, 344  
 Warhol-Down, R. - 60 n.103, 344  
 Wassermann, F. - 199 n.393, 212 n.417, 344  
 Weaver, R. - 191 n.378, 344  
 Webster, T. - 59 n.100, 344  
 Weffort, L. - 202 n.397, 344  
 Weinbaum, B. - 186 n.365, 259 n.525, 344  
 Welcker, F. - 38 n.40, 44 n.57, 344  
 Welsh, A. - 114 n.215, 344  
 West, M. - 25 n.16, 163 n.298, 166 n.305, 170 n.316, 177 n.340, 177 n.343, 279 n.578, 344, 345  
 West, S. - 260 n.527, 345  
 Westrik, J. - 279 n.577, 345  
 Whallon, W. - 80 n.144, 170 n.318, 241 n.485, 290 n.606, 345  
 Whitehome, J. - 294 n.616, 345  
 Whitford, B. - 223 n.435, 345  
 Whitman, C. - 229 n.457, 294 n.616, 345  
 Wickersham, J. - 69 n.127, 345  
 Wiersma, S. - 279 n.579, 345  
 Wilamowitz-Moellendorff, U. - 48 n.70, 69 n.128, 345  
 Wiles, D. - 48 n.73, 251 n.504, 345  
 Willcock, M. - 61 n.105, 110 n.207, 345  
 Williams, B. - 130 n.237, 345  
 Willink, C. - 43 n.53, 183 n.354, 345  
 Wilson Jr., A. - 201 n.397, 345  
 Wilson, D. - 80 n.145, 345  
 Wind, R. - 50 n.80, 170 n.316, 345  
 Winnington-Ingram, R. - 193 n.385, 229 n.459, 279 n.577, 345  
 Wirshbo, E. - 34 n.36, 345  
 Wiseman, T. - 56 n.95, 322  
 Wolfram, H. - 19 n.5, 346  
 Woodbury, L. - 170 n.316, 172 n.322, 179 n.348, 346  
 Woodford, S. - 226 n.447, 346  
 Woodruff, P. - 274 n.560, 332  
 Worman, N. - 223 n.436, 346  
 Worthington, I. - 33 n.33, 45 n.63, 110 n.207, 292 n.614, 313, 346  
 Wright, M. - 48 n.70, 295 n.619, 346  
 Wüllner, F. - 79 n.143, 346  
 Wünsch, R. - 183 n.354, 346  
 Yamagata, N. - 84 n.152, 346  
 Young, D. - 175 n.334, 346  
 Yun, W. - 67 n.122, 324  
 Zambelli, M. - 187 n.365, 346  
 Zanker, G. - 114 n.215, 346  
 Zarecki, J. - 31 n.31, 346  
 Zarker, J. - 132 n.242, 346  
 Zeitlin, F. - 23 n.13, 32 n.32, 34 n.34, 186 n.365, 210 n.413, 243 n.491, 255 n.514, 259 n.525, 291 n.610, 302 n.628, 344, 346  
 Zielifiski, R. - 220 n.428, 346  
 Zoja, L. - 273 n.559, 346  
 Zuntz, G. - 202 n.399, 346

## INDEX FONTIVM

- Ácio (Acc.)  
*Atreus*  
 frs.169-177 Warmington - 67 n.124  
 Alceu (Alc.) - 44 n.57, 171 n.320  
 fr. 365 L.-P. - 44 n.57; fr. 70. 6-7  
 Goold - 171, n.320; fr. 298 Voigt -  
 179 n.350; fr. 365 L-P - 45 n.63; fr.  
 367 PMG - 44 n.57; P. Oxy. 1234  
 fr.2 - 171 n.320  
 Alcman (Alcm.) - 44 n.57  
 fr. 79 PMG - 44 n.57  
 Anacreonte (Anacr.)  
 1.1 - 162 n.196, 1.11-12 - 162 n.196  
 Anaxágoras (Anaxag.) - 44, 44 n.60,  
 45 n.60, 46 n.64, 48  
 Anaxímenes (Anaximen.) - 46 n.64  
 Antipater Sidónio (Antip. Sid.)  
 AP 7.75 - 166  
 Antonino Liberal (Ant. Lib.)  
 30 - 69 n.128, 36 - 41 n.50, 41 - 70  
 n.130  
 Apolodoro (Apollod.) - 77, 56 n.95  
 1.3.2 - 41 n.51; 1.4.1 - 39 n.44; 2.1.1  
 - 19 n.5; 3.1.2 - 69, 69 n.128; 3.2.2 -  
 70 n.129; 3.5.5 - 64 n.114; 3.5.6 - 62;  
 3.6.4 - 57 n.96; 3.8.1 - 39 n.44;  
 3.10.9 - 222 n.433; 3.15.6 - 63  
*Epit.*  
 1.19 - 63; 2.1 - 43 n.54, 43 n.56,  
 67; 2.3 - 39, 39 n.42, 56 n.95; 2.6-7  
 - 208 n.408; 2.7 - 59; 2.10 - 68, 79  
 n.142; 2.10-14 - 70 n.131; 2.11 -  
 67; 2.15-21 - 74, 2.16 - 79 n.143;  
 3.21 - 163; 3.22 - 204; 3.27 - 233  
 n.470; 3.8 - 226; 4.5 - 91; 5.22 -  
 237 n.476; 5.5 - 212 n.418; 5.7 -  
 227  
 Apolónio de Rodes (A.R.)  
 4.1570 - 50 n.78; 4.1577 - 50 n.78  
*Scholia*  
*schol.* A. R. 4.815 - 212 n.418  
 Aquiles Tácio (Ach. Tat.)  
 1 - 71  
 Aristides (Aristid.)  
 1.229 - 44 n.59  
 Aristófanes (Ar.) - 224 n.441  
*Ach.*  
 1162 171; 280-283 - 208 n.408  
*Av.*  
 510 - 194 n.386; 685 - 19 n.6  
*Ra.*  
 849-850 - 69; 908-955 - 209 n.409;  
 912-913 - 62; 1264-1265 - 209  
 n.410; 1267 - 209 n.410; 1270 - 75;  
 1271 - 209 n.410; 1275 - 209  
 n.410; 1277 - 209 n.410  
*Th.*  
 196-199 - 208 n.408; 769-771 - 226  
 n.449; 848-849 - 224 n.441  
*V.*  
 1-53 - 137  
*Scholia*  
*schol.* Ar. Pax 775-778 - 168 n.313;  
*schol.* Ar. V. 762 sq. - 70 n.129  
 Aristóteles (Arist.) - 145 n.266  
*De An.*  
 403a3-25 - 145 n.266  
*EE*  
 1220b-1221a - 124 n.227;  
 1233b16-34b14 - 124 n.227;  
 1233b26-35 - 124 n.227  
*EN*  
 1095b - 98; 1103a - 192 n.382;  
 1107b - 192 n.382; 1143b-1144a -  
 192 n.382; 1148a - 62; 1161a.1-2 -  
 87; 1441a-b - 192 n.382  
*Meteor.*  
 2.8.368b 31 - 44 n.59  
*Oec.*  
 3.3.145-150 - 258  
*Po.*  
 1453a - 212 n.416; 1450a-1459b -  
 252; 1454a - 296 n.621; 1456a - 61;  
 1461a - 112  
*Pol.*  
 1253a - 246 n.495; 1276b-1277a-b  
 (1.4) - 69; 1279a - 195; 1285a -  
 111, 112, 199 n.393  
*Rh.*  
 1.6.20 - 117; 1.7.14 - 52 n.85  
*Fragmenta*  
 fr. 144 Rose - 257 n.520



- Arquíloco (Archil.)  
fr. 45 Liebel - 44; fr. 91 West - 45  
n.61; *P. Oxy.* 69.4708 - 163; *P. Oxy.*  
4708 fr. 1.14-15 - 164; *P. Oxy.* 4708  
fr. 1.19-21 - 164
- Artemidoro (Artem.)  
1.1 - 138; 1.2 - 138; 2.9 - 41 n.49
- Atanásio  
*Contra os gentis*  
18 - 226 n.448
- Ateneu (Ath.)  
1.11 d-e - 225 n.446; 6.18 (230e) -  
38 n.40; 7.14 (281) - 44 n.57; 7.281b  
- 42 n.52; 12.512 sq. - 165; 12.6 -  
165; 13.556d - 257 n.520; 13.601 -  
69 n.128; 13.603d - 93 n.173
- Bácis - 19 n.6
- Baquílides (B.) - 169, 50 n.80, 237  
n.476  
fr. 5 Jebb - 50 n.80; fr. 8.12 Jebb -  
57 n.96; fr. 15.48 Maehler - 169-  
170; fr. 16 Jebb - 70 n.130; fr.  
16[17]:52-128 Jebb - 69 n.127
- Calímaco (Call.) - 172,  
*Ap.*  
9-10 - 178  
*Dian.*  
228-230 - 173; 233 - 173 n.323
- Carcino (Carc.)  
*Aerope* - 72 n.135
- Cícero (Cic.)  
*Div.*  
1.49 - 139 n.259  
*Ciclo Épico* - 77, 78, 78 n.140, 81, 163  
n.299, 233  
*Cypr.*  
fr. 1 Goold - 79; fr. 6 Müller - 50  
n.78; fr.15 Goold - 79 n.141; fr.  
24 Bernabé - 79 n.143  
*Il. Parv.*  
fr.8 Müller - 80  
*Il. Pers.*  
fr.4 Goold - 80  
*Nostoi*  
fr.1 Kinkel - 81; fr.3 Allen - 42  
n.52; fr.4 PEG - 43 n.54; fr.10  
Allen - 42 n.52
- Claudian (Claudian.)  
2.326 - 43 n.54
- Clemente de Alexandria (Clem. Al.) -  
93 n.173  
*Protr.*  
1.2 - 57 n.96; 2.1 - 57 n.96; 2.29 -  
57 n.96; 4 - 19 n.5  
*Strom.*  
6 - 59 n.100; 10 - 38 n.38
- Corina (Corinn.) - 177 n.340, 177  
n.343  
fr. 690 PMG - 177 n.340
- Demóstenes (D.)  
18.204 - 208 n.408; 46.16 - 259  
n.525; 54.26 - 71
- Dares da Frigia - 78 n.139, 223 n.435  
*De Excidio Trojae Historia* - 78  
n.139  
25 - 223 n.435; 28 - 223 n.435
- Dictis Cretense - 78 n.139  
*Ephemeridos belli Trojani* - 78 n.139  
2.15 - 223 n.435
- Dio Crisóstomo (D. Chr.)  
2.23 - 166; 44.51.1 - 19 n.5; 59.8 -  
224; 59.9 - 226 n.449
- Diodoro Sículo (D.S.)  
4.60.2-3 - 69 n.127; 4.60.3 - 69  
n.127; 4.73 - 60 n.104; 4.73.6 - 60
- Diógenes Laércio (D.L.) - 45 n.60;  
2.3.8 - 45 n.60
- Écio (Aët.)  
2.13.3 - 45 n.60
- Eliano (Ael.) - 165, 165 n.303  
*NA*  
6.15 - 65  
*VH*  
2.11 - 165 n.303; 2.21 - 64 n.113;  
4.26 - 165; 11.2 - 78 n.139; 12.36 -  
61 n.108; 13.5 - 66 n.121
- Etymologicum Magnum (EM)*  
579.19 - 169 n.314
- Enuma Elish* - 27 n.22
- Epicteto (Epict.)  
1.22 - 98
- Epiménides de Creta - 19 n.6
- Eratóstenes (Eratosth.) - 39 n.44  
*Cat. fr. 1* - 39 n.44
- Ésquilo (A.) - 37, 61, 73, 169, 170  
n.318, 171 n.321, 177, 178, 183, 184  
n.357, 186, 186 n.365, 187, 188, 188  
n.368, 189, 189 n.370, 189 n.372,  
191 n.377, 192 n.382, 194, 194

n.386, 196 n.389, 197, 202, 209  
n.409, 211, 215, 224, 233, 234, 240,  
244, 245, 246, 248, 249, 252, 253,  
255, 261 n.532, 262, 262 n.534, 263,  
264, 266, 267 n.546, 268, 269, 271,  
274 n.561, 276, 276 n.567, 277  
n.572, 282 n.586, 288, 291, 292, 295,  
295 n.617

*Aquileida* - 209 n.409

*Frígios ou Resgate de Heitor* - 209  
n.409

*Mirmidões* - 208 n.408, 209 n.409,  
210

*Nereidas* - 209 n.409

*Oresteia* - 37, 175, 267, 270,

*Ag.* - 184, 188 n.368, 276 n.567,  
3 - 215; 4 - 251; 5 - 259; 5-7 -  
251; 9 - 251; 10-11- 260; 11 -  
259; 18-19 - 195; 21 - 251; 32-  
33 - 252; 34-36 - 196; 36 - 249;  
36-39 - 249; 40-41 - 189; 42 -  
187; 42-46 - 215; 43 - 187; 44 -  
215; 60 - 215; 62 - 257 n.520; 67  
- 259; 89 - 262 n.533; 109-122 -  
194; 110 sq. - 173; 114-115 -  
187 n.366; 123 - 215; 135-139 -  
194 n.386; 139 - 194; 146 - 194;  
152 - 194 n.386; 153 - 256; 155-  
158 - 188 n.369; 160 - 194  
n.386; 166-167 - 188 n.369; 176  
- 111; 177 - 233; 177-184 - 188  
n.369; 178 - 195; 184-185 - 195  
n.387; 184-247 - 277 n.571; 187  
- 195; 188 - 194; 204 - 241  
n.486; 205-213 - 241; 205-217 -  
194; 206 - 195 n.387; 207-209 -  
195; 208 - 241; 212 - 193; 213 -  
193; 213-214 - 195; 215 - 256;  
217 - 244; 220-221 - 188 n.369,  
195; 228 - 247; 239 - 255 n.514;  
242 - 242; 253-256 - 188 n.369;  
258- 260; 265 - 251 n.504; 270  
- 252; 273-274 - 256; 282 - 251  
n.504; 301 - 251 n.505; 305 -  
251 n.505; 308 - 251 n.505; 310  
- 215; 320-329 - 235; 320-350 -  
196 n.389, 234; 321 - 196  
n.389; 325 - 196 n.389; 326-329  
- 235; 329 - 196 n.389; 338-350  
- 234; 341-342 - 271; 343 - 192

n.380; 346-347 - 244; 350 - 196  
n.389; 355-367 - 247; 355-384 -  
196 n.389; 355-487 - 277 n.571;  
360-361 - 257 n.519; 361 - 257  
n.519; 367-384 - 247; 374-376 -  
196 n.389; 383-384 - 196 n.389;  
410-419 - 215; 436 - 197; 444 -  
197; 445 - 196 n.389; 447-455 -  
175; 450-452 - 197; 458 - 188  
n.369; 459-475 - 188 n.369;  
461-462 - 197, 254; 462-466 -  
252; 471 - 176; 489-492 - 251;  
518-523 - 251; 521 - 187 n.366;  
522-523 - 251; 522-532 - 234;  
524 - 187; 525 - 272; 525-528 -  
196 n.389; 527-528 - 196 n.389;  
535 - 196 n.389, 234; 536 - 196  
n.389; 539 - 252; 551 - 196;  
551-553 - 252; 567 - 196; 587 -  
196 n.389; 607 - 270 n.553; 636-  
680 - 250; 642 - 252 n.508; 679  
- 215; 689-690 - 219 n.428, 302;  
750-782 - 250; 751-763 - 194  
n.386; 783 - 250; 783-784 - 183  
n.355; 784 - 250; 788 - 197; 789  
- 250; 795 - 250 n.502; 799-804  
- 247; 799-805 - 250; 800 - 219  
n.428; 800-804 - 197; 803 - 256;  
805 - 197; 810 - 186; 810-974 -  
277 n.571; 811 - 247; 812-813 -  
196 n.389; 818 - 196 n.389; 819-  
820 - 196 n.389; 825 - 260  
n.527; 827-828 - 252; 833 - 176;  
854 - 245; 855-876 - 254; 856 -  
254; 861-886 - 254; 874 - 254;  
876-880 - 273; 877-879 - 258  
n.522; 897 - 270 n.553; 907-908  
- 255; 914 - 254; 919 - 255; 925  
- 255; 928-929 - 234; 932 - 256;  
932-944 - 192 n.382; 935 - 256;  
947 - 255; 950 - 257; 955 - 257;  
961-962 - 255; 968-969 - 260  
n.526; 969-974 - 256; 973 - 279;  
975-978 - 257; 1019 - 256;  
1019-1021 - 271; 1035 - 247;  
1038 - 256; 1055-1056 - 247;  
1057 - 259; 1068 - 247; 1072-  
1330 - 248; 1090-1092 - 248;  
1093 - 270 n.553; 1094 - 256;  
1095-1097 - 248; 1117-1119 -

261; 1118 - 196 *n.389*, 262  
*n.534*; 1121 - 255 *n.514*; 1125-  
 1126 - 258 *n.523*; 1127-1128 -  
 258 *n.523*; 1149 - 252 *n.508*;  
 1156 - 259; 1167 - 248, 257;  
 1180-1183 - 258 *n.522*; 1183 -  
 257; 1185 - 259; 1190 - 270;  
 1191-1193 - 259; 1192 - 74;  
 1197 - 248; 1206 - 248; 1208 -  
 248; 1217-1222 - 259; 1219-  
 1222 - 72; 1223-1224- 260  
*n.527*; 1224- 260 *n.527*; 1227 -  
 248; 1231 - 186 *n.365*; 1231-  
 1232 - 257; 1232-1233 - 272  
*n.555*; 1233 - 196 *n.389*, 272;  
 1235 - 289 *n.606*; 1235-1236 -  
 261; 1236 - 196 *n.389*; 1236-  
 1237 - 261; 1242-1243 - 259;  
 1257 - 258 *n.522*; 1258 - 196  
*n.389*; 1258-1259- 260 *n.527*;  
 1259- 260 *n.527*; 1260 - 258  
*n.522*; 1262 - 258 *n.523*; 1279-  
 1280 - 258 *n.522*; 1279-1281 -  
 259; 1279-1285 - 258 *n.522*;  
 1281 - 269; 1285 - 269; 1287-  
 1288 - 257; 1297-1298 - 258  
*n.523*; 1309-1310 - 247; 1310 -  
 261; 1337 - 196 *n.389*; 1338-  
 1340 - 259; 1354-1355 - 261;  
 1372-1373 - 257; 1377- 260;  
 1379- 260; 1380-1385 - 257  
*n.519*; 1380-1387 - 271 *n.554*;  
 1384 - 196 *n.389*, 253; 1386 -  
 253; 1388 *sq.* - 253 *n.509*; 1404-  
 1406 - 260; 1410-1421 - 262  
*n.534*; 1412 - 262; 1415-1418 -  
 259; 1432 - 259; 1435-1436 -  
 260 *n.526*; 1421 - 262; 1435-  
 1437 - 190 *n.374*, 254; 1438 -  
 258; 1439 - 258; 1444 *sq.* - 253  
*n.509*; 1446 - 257; 1455-1457 -  
 219 *n.428*; 1458 - 41; 1460 -  
 256; 1464-1467 - 219 *n.428*;  
 1468-1469 - 47; 1468-1480 -  
 262 *n.533*; 1469 - 215; 1472-  
 1473 - 252; 1485-1488 - 262  
*n.533*; 1492 - 257 *n.519*; 1493 -  
 257, 262; 1494 - 257; 1499-1504  
 - 259; 1501-1502 - 215; 1501-  
 1503 - 74; 1505 - 262 *n.534*;

1507-1508 - 215; 1509-1511 -  
 261; 1518-1520 - 252 *n.508*;  
 1533 - 256; 1547 - 261; 1569 -  
 169; 1577 - 272; 1577-1603 -  
 259; 1583-1595 - 72; 1583-1609  
 - 215; 1584 - 188; 1588 - 74;  
 1590 - 73; 1591 - 72; 1592 - 73;  
 1592-1593 - 252 *n.507*, 261;  
 1598 - 74; 1600 - 215; 1602 -  
 169; 1604- 260, 266; 1604-1609  
 - 190 *n.374*; 1605 - 74; 1610 -  
 261; 1610-1611 - 266; 1616 -  
 262 *n.534*; 1626- 260; 1633-  
 1635- 260; 1639-1642 - 261;  
 1646-1648 - 258 *n.522*; 1654-  
 1656 - 262 *n.534*; 1667 - 269;  
 1671 - 261 *n.532*; 1672-1673-  
 260; 1707-1708- 260

*Coéforas (Ch.)* - 184, 262, 268,  
 275, 277, 280

32-41 - 262; 46 - 262; 48 - 271;  
 67 - 271; 67-70 - 275; 71-74 -  
 271; 120 - 273; 166-168 - 273  
*n.558*; 174-178 - 273 *n.558*; 189  
 - 263; 205-211 - 273 *n.558*; 225-  
 228 - 273 *n.558*; 231-235 - 273  
*n.558*; 247-248 - 272 *n.557*;  
 247-249 - 263 *n.535*; 248-249 -  
 272; 250-251 - 272; 258 - 272  
*n.557*; 269-277 - 274; 269-297 -  
 292; 269-304 - 271 *n.554*; 273 -  
 262; 305 - 263; 306-478 - 275;  
 309-314 - 275; 315-318 - 275;  
 324-331 - 275; 345-353 - 269;  
 346 - 263; 354-362 - 269; 363-  
 371 - 269; 398-399 - 269; 400-  
 404 - 262; 400-405 - 274; 409 -  
 275; 429-433 - 263; 445-450 -  
 270; 445-446 - 269; 447 - 270  
*n.553*; 461 - 275; 468 - 277; 479  
 - 270; 479-480 - 263; 489 - 270;  
 490 - 270; 491 - 271 *n.554*; 492  
 - 271 *n.554*; 497 - 270; 499 -  
 270; 504 - 267 *n.546*; 525 - 272;  
 540-550 - 272 *n.556*; 547 - 272;  
 549-550 - 170 *n.318*; 577-578 -  
 271 *n.554*; 731 - 171 *n.321*; 737-  
 741 - 273; 770-773 - 267; 810 -  
 270; 875 - 276; 888 - 272; 889 -  
 271 *n.554*; 894-895 - 271 *n.554*;

- 899 - 276; 922 - 274; 924 - 274;  
925 - 274; 928 - 272; 935-938 -  
196 n.389; 961 - 270; 973-980 -  
269; 978 - 269 n.552; 981 - 269  
n.552; 993 - 272 n.557; 994 -  
272 n.557; 1016-1017 - 271,  
274; 1049-1050 - 272 n.556;  
1073-1076 - 277; 1021 - 277;  
1045 - 253 n.,508; 1047 - 272  
n.557
- Eu.* - 184; 271  
28 - 276; 40-42 - 274; 176-177 -  
277; 181 - 272 n.556; 202 - 274;  
203 - 276; 231 - 270 n.553; 246-  
247 - 270 n.553; 276 - 278; 283  
- 278; 309-313 - 269; 321-327 -  
274; 445-452 - 278 n.575; 455-  
456 - 187 n.366; 456 - 187  
n.366; 457-458 459 - 272 n.556  
465 - 276; 500 - 290 n.606; 529  
- 175; 533 - 175; 538-542 - 271;  
567 sq. - 189 n.372; 605 - 278;  
615-625 - 276; 637 - 187; 657-  
666 - 278; 658-659 - 273; 684 -  
272; 690-699 - 279; 713-714 -  
276; 734-741 - 278; 743 - 272;  
745-753 - 273; 753-754 - 278;  
754-777 - 189 n.372; 755-777 -  
279; 762-777 - 277 n.572; 850 -  
276; 973 - 276; 980 - 252
- Pers.*  
8-133 - 190 n.372; 251-255 - 190  
n.372; 355-362 - 190 n.372; 369-  
371 - 190 n.372; 377-383 - 190  
n.372; 423 - 190 n.372; 454-4555  
- 190 n.372; 468-470 - 190 n.372;  
481 - 190 n.372; 808 - 190 n.372;  
811-812 - 196 n.389; 821 - 190  
n.372; 852-902 - 190 n.372; 1014-  
1015 - 190 n.372
- Pr.*  
444-445 - 225 n.444; 448-469 -  
225 n.444; 459 - 225 n.445; 459-  
460 - 225 n.445
- Supp.*  
487 - 186 n.365; 933 - 186 n.365;  
944 - 186 n.365
- Fragmenta*  
fr. 94 Radt - 254 n.512; fr. 131.3-  
4 Radt - 209; fr. 131.3-4  
Sommerstein - 209; fr. 132 Radt -  
209 n.410; fr. 132a4.1.2 Radt -  
209; fr. 132c1 Radt - 209; fr.  
132c8 Radt - 209; fr. 135 Radt -  
209 n.409; fr. 136 Radt - 212  
n.418; fr. 137 Radt - 212 n.418; fr.  
154a5 Radt - 62; fr. 154a6-7 Radt  
- 61; fr. 181 Radt - 224; fr. 181a1-  
3 Radt - 225; fr.182 Radt - 225; fr.  
238 Radt - 75; fr. 359 Radt - 242;  
fr. 451k4-7 Radt - 225
- Scholias*  
*schol. A. Ch.* 733 - 171; *schol. A.*  
*Pr.* 457-459 - 225; *schol. A. Pr.*  
459 - 225 n.445
- Estácio (Stat.)  
*Od.*  
1.1700.60 sq. - 45 n.60
- Estesícoro (Stesich.) - 273 n.560;  
*Oresteia* - 166, 169  
*Palinódia* - 166 n.306
- Fragmenta*  
fr. 209 PMG, col. 2.4 - 169; fr. 211  
PMG - 168 n.313; fr. 192 PMG -  
219 n.428; fr. 216 PMG - 167; fr.  
218 PMG - 171; fr. 219 PMG -  
170; fr. 192 PMG - 219 n.428; fr.  
217 PMG - 273 n.558; fr. 223 PMG  
- 179 n.348
- Estêvão de Bizâncio (Steph. Byz.)  
692.3 - 44 n.59
- Estrabão (Str.)  
1.1.17 - 163; 1.3.17 - 44 n.59; 1.3.58  
- 44 n.59; 7.7.7 - 186 n.365; 8.3.3 -  
53 n.87; 8.3.7 - 53 n.87; 12.8.21 - 41;  
14.5.28 - 38 n.39
- Eurípides (E.) - 45 n.60, 46 n.66, 47  
n.69, 48 n.71, 55, 59 n.100, 170 n.318,  
186, 187, 187 n.366, 190, 191, 201  
n.397, 202, 202 n.399, 204, 205, 205  
n.403, 207, 212, 219 n.428, 223, 224  
n.441, 226 n.447, 226 n.449, 232, 234  
n.472, 238, 239, 241, 241 n.484, 242,  
244, 246, 254 n.513, 266, 273 n.558,  
279 n.577, 280, 285, 287, 288, 289,  
290, 293 n.615, 294, 295, 295 n.617,  
297, 303,  
*Alc.* 887- 889 - 221 n.432; *Alc.*  
*passim* - 243 n.491  
*Andr.* - 60 n.102

219-221 - 71; 1259-1262 - 203  
*n.400*; 930-953 - 258; 984-986 -  
 221 *n.432*  
*Cressae* - 72 *n.135*  
*Electra* (*El.*) - 47 *n.69*, 184, 265,  
 267, 288  
 1-49 - 265; 10 - 187; 11 - 190  
*n.375*, 265; 12 - 265; 8-10 - 291;  
 9-10 - 265; 16-18 - 181; 17 - 290;  
 21 - 288; 22-24 - 289; 24-28 -  
 266; 27-30 - 289; 31-33 - 291; 38  
 - 288; 44 - 289; 58-59 - 290; 60-  
 63 - 290; 61 - 289; 86-87 - 291;  
 123-124 - 291; 148 - 181; 163-  
 166 - 291; 209 - 289; 213-214 -  
 293 *n.615*; 278-281 - 294; 283-  
 287 - 291; 300-331 - 265; 300-  
 338 - 288; 306 - 289; 312-313 -  
 288; 317-318 - 265; 321 - 265;  
 322 - 265; 323 - 265; 323-331 -  
 265, 291; 337 - 292; 367-390 -  
 201 *n.397*; 451 - 215; 452-463 -  
 289 *n.605*; 514-545 - 273 *n.558*;  
 647-661 - 289; 671-672 - 293;  
 699-705 - 67 *n.124*; 699-736 - 67;  
 699-746 - 68; 718-725 - 71; 720-  
 723 - 70 *n.131*; 727-736 - 71; 771  
 - 292; 773 - 292; 779 - 291; 779-  
 780 - 291; 798-799 - 265; 805 -  
 291 *n.610*; 807 - 291 *n.610*; 808 -  
 291 *n.610*; 809 - 291 *n.610*; 810 -  
 291; 810 - 291, 291 *n.610*; 811 -  
 291 *n.610*; 816 - 291 *n.610*; 818 -  
 291; 821 - 291 *n.610*; 831-833 -  
 291; 832 - 291 *n.610*; 835 - 291  
*n.610*; 841 - 291 *n.610*; 855-857 -  
 289 *n.605*; 856-857 - 291 *n.610*;  
 896-898 - 291; 907-956 - 289;  
 931 - 290; 967-981 - 292; 967-  
 987 - 289; 976 - 290; 981 - 292;  
 984 - 292; 986-987 - 292; 987 -  
 292; 1004-1006 - 289; 1005 - 289;  
 1008 - 289; 1011-1034 - 265, 292;  
 1018 - 190 *n.375*; 1027-1028 -  
 293 *n.615*; 1056 - 292; 1060-1099  
 - 293; 1065 - 219 *n.428*; 1086-  
 1093 - 289; 1093-1095 - 293;  
 1105-1110 - 290; 1151-1152 -  
 289 *n.603*; 1152 - 291; 1159-  
 1160 - 291; 1163-1164 - 290;

1165 - 292; 1169 - 293; 1170-  
 1171 - 293; 1172-1173 - 293;  
 1175-1176 - 47; 1176 - 293; 1182  
 - 292; 1184 - 292; 1194-1197 -  
 294; 1199-1200 - 294; 1206-1209  
 - 293; 1214-1217 - 294; 1224-  
 1225 - 293; 1225 - 289; 1226 -  
 293; 1230 - 290; 1244 - 293; 1249  
 - 294; 1257 - 289; 1266-1267 -  
 294; 1273-1275 - 294; 1283 - 293  
*n.615*; 1290-1291 - 294; 1296-  
 1297 - 294; 1305-1307 - 293  
*n.615*; 1345 - 294

*Filoctetes* - 233

*Hec.* - 60 *n.102*, 184, 236, 239

37 - 213; 37-44 - 213; 38 - 213; 41  
 - 213; 94-95 - 213; 98-99 - 238;  
 107 - 232; 107-109 - 212 *n.418*,  
 213; 109-110 - 213; 115 - 213; 120-  
 122 - 214; 125 - 231; 127-128 -  
 214; 130-153 - 231; 145 - 239;  
 218-228 - 232; 219-220 - 213, 232;  
 249 - 235; 251-295 - 231; 254 -  
 235; 299-331 - 231; 303-312 - 214;  
 327 - 214; 328 - 213; 346 - 243  
*n.491*; 510 - 215; 518-583 - 243  
*n.491*; 521 - 213; 523 - 213; 553 -  
 187; 556 - 232; 571-575 - 232; 658  
 - 236 *n.473*; 668 - 213 *n.419*; 681-  
 683 - 236; 754-755 - 238; 775 - 227  
*n.451*; 794 - 227 *n.451*; 828-832 -  
 239; 841 - 239; 843 - 239; 844 -  
 239; 848-849 - 227 *n.451*; 854-856  
 - 239; 864-865 - 238 *n.478*; 881 -  
 238; 888 - 238 *n.479*; 1114 - 227  
*n.451*; 1175-1177 - 227 *n.451*, 233  
*n.468*; 1197-1198 - 227 *n.451*;  
 1240 - 226 *n.459*; 1249 - 226  
*n.459*; 1275-1281 - 265; 1283 - 227  
*n.451*, 233 *n.468*, 265 *n.541*; 1285 -  
 227 *n.451*, 233 *n.468*, 265 *n.541*;  
 1286 - 227 *n.451*

*Hel.* - 47 *n.69*, 184

33-34 - 219 *n.428*; 386 - 47 *n.69*,  
 390-392 - 70 *n.129*; 395-396 - 191;  
 396-407 - 285; 397 - 70 *n.131*; 720-  
 746 - 70 *n.131*; 855-856 - 46

*HF*

585-586 - 227 *n.451*

*Heracl.*

- 50 sq. - 243 n.491  
*Hipp.*  
 1014-1015 - 57 n.96  
*Hyps.*  
 97-103  
*IA* - 47 n.69, 60 n.102, 183, 183 n.354 197, 199, 210, 213 n.419, 216, 226 n.447, 242, 245, 246  
 3 - 187; 14 - 187; 16-19 - 202, 201 n.397; 28-32 - 201 n.397; 29-30 - 201 n.397; 61-69 - 222 n.433; 70-71 - 219 n.428, 222 n.433; 75 - 219 n.428; 78-79 - 222 n.433; 85-86 - 201; 90 - 173; 92-93 - 210; 94-96 - 204 n.402; 96 - 217; 97 - 217; 98 - 217; 101 - 206; 106-107 - 217; 107-108 - 217; 111-112 - 186; 124-127 - 206; 128 - 205; 129 - 205; 133 - 187; 133-135 - 204; 134 - 205; 161-163 - 234 n.471; 177 - 186; 180 - 219 n.428; 180-181 - 219 n.428; 194-230 - 226 n.487; 206-230 - 226 n.487; 303-316 - 216; 317-375 - 216; 321 - 216; 324 - 216; 326 - 217; 327 - 218; 329 - 218; 330 - 216; 331 - 218; 332 - 216; 333 - 198 n.391; 334 - 217, 218; 335-376 - 192; 337 - 198; 338 - 200; 340 - 200; 341 - 200; 342 - 200; 343 - 200; 345 - 200; 345-346 - 217; 349 - 199; 359-360 - 217; 361 sq. - 220; 364 - 217; 367 - 218; 374 - 201; 376-377 - 218 n.425; 378-379 - 219; 381 - 218; 382 - 218; 384 - 219; 389 - 219; 396 - 219; 397 - 219; 399 - 219; 400 - 218; 404 - 218; 410 - 218; 411 - 218; 412 - 218; 414-415 - 187 n.366; 431 - 187; 435-439 - 205 n.402; 436 - 187 n.366; 443 - 211; 444 - 204; 446-450 - 201 n.397; 461 - 204; 463 - 204; 465 - 243; 471 - 220 n.430; 472 - 220; 479 - 221; 489 - 220; 499 - 221; 511-512 - 199; 514 - 198; 515-517 - 221 n.431; 517 - 199; 521 - 211; 524 - 223; 529-530 - 198; 532-533 - 221; 544-545 - 204 n.402; 547 - 204 n.402; 551 - 204 n.402; 585 - 205 n.402; 587 - 205 n.402; 591 - 188; 625 - 205 n.403; 626 - 205 n.403; 628 - 187 n.366; 633 - 187; 638 - 243; 645 - 202; 678-679 - 243 n.490; 681-690 - 212; 712 - 206; 721 - 241; 747 - 198, 210 n.413; 749-750 - 219 n.427; 760-761 - 237 n.476; 769-771 - 220; 771-772 - 219 n.428; 778 - 196 n.389; 801 - 187 n.366; 804-808 - 208; 814 - 208; 818 - 208; 819 - 205 n.403; 819-854 - 245 n.494; 828 - 187; 839 - 207; 841-842 - 205 n.403; 847-848 - 245 n.494; 848 - 245 n.494; 849 - 204, 245; 852 - 245 n.494; 859 - 207 n.406; 874 - 220; 876 - 220; 877 - 218 n.426; 879 - 210; 882 - 210 n.413; 896 - 205 n.403; 898 - 204 n.402; 899 - 207; 900-916 - 245; 901 - 205 n.403; 908-909 - 206; 910 - 206; 915-916 - 206; 920-921 - 207 n.406; 927 - 207; 928-929 - 207; 930 - 208; 931 - 208; 933 - 207; 934 - 207; 936 - 206; 936-937 - 207; 939-940 - 207; 940 - 206; 945-946 - 219 n.427; 950 - 187; 950-951 - 206; 955-956 - 211; 956-957 - 211; 959-960 - 206; 961 - 187, 206; 962 - 206; 965 - 207 n.407; 966-967 - 207 n.407; 973-974 - 206; 988-989 - 206; 1003 - 206; 1005 - 207; 1006-1007 - 206; 1007 - 207; 1012 - 199; 1014 - 245; 1034-1035 - 211 n.414; 1076-1077 - 205 n.403; 1102 - 207; 1110-1114 - 204 n.402; 111-112 - 186; 1117-1118 - 207; 1131 - 207; 1136 - 211; 1148 - 189; 1149-1151 - 190; 1168 - 244; 1196 - 220; 1198 - 220; 1199 - 220; 1201 - 220; 1209 - 244; 1211-1252 - 242, 243; 1229 - 242; 1231-1232 - 242; 1237 - 243; 1245 - 243; 1247 - 243; 1253-1254 - 219; 1255-1275 - 212; 1256 - 220; 1257-1258 - 201 n.397, 211; 1262 - 212; 1267-1268 - 198; 1268 - 212; 1271 - 221; 1274-1275 - 222, 244; 1278 -

204; 1348 - 208; 1350 - 209;  
 1350-1351 - 208; 1352 - 209;  
 1353 - 209; 1360-1361 - 245;  
 1362 - 208, 223; 1364 - 208; 1365  
 - 208, 245; 1372 - 199, 208; 1375  
 - 243; 1380 - 243; 1385-1386 -  
 243; 1389 - 244; 1394 - 210; 1395  
 - 244; 1397 - 243; 1399 - 243;  
 1400 - 243; 1402-1403 - 211;  
 1404-1405 - 205 n.403; 1420 -  
 243; 1423 - 207; 1425-1432 - 245;  
 1430 - 208; 1444 - 204 n.402;  
 1519 - 189; 1547 - 187; 1547-  
 1550 - 246; 1552-1562 - 244;  
 1560 - 243; 1565 - 246; 1570-  
 1576 - 241; 1572-1573 - 241  
 n.484; 1581-1597 - 246 n.495;  
 1619 - 187

### *Ion*

601 - 175 n.334; 621 - 202 n.399

*IT* - 47 n.69, 184, 241, 246, 266  
 n.542, 286

1-4 - 216; 1-14 - 285; 8 - 242; 10-  
 31 - 198; 11 - 187 n.366; 12 - 242;  
 14 - 188; 15 - 173; 20 - 198; 20-  
 23 - 211; 24 - 223 n.434; 27-29 -  
 211; 34 - 286; 42-66 - 286 n.600;  
 77-93 - 286; 84 - 188; 104-105 -  
 287; 170 - 266 n.542; 192 - 46  
 n.67; 241-245 - 287; 356-357 -  
 210 n.413; 360 - 246; 361-364 -  
 242; 368 - 242; 369 - 204; 378 -  
 49; 385-391 - 55; 386-388 - 54;  
 386-390 - 48 n.74; 387 - 39 n.42;  
 389 - 242; 390-391 - 241; 422-  
 438 - 203 n.400; 535 - 223 n.434;  
 536 - 223 n.434; 537 - 205 n.403;  
 539 - 205; 556 - 286; 558 - 286;  
 559 - 286; 560 - 286; 565 - 242;  
 569 - 286 n.600; 570-575 - 286  
 n.600; 687-715 - 287; 783-784 -  
 286; 785 - 246; 800-801 - 242  
 n.489; 811-813 - 68; 822 - 58  
 n.99; 824-825 - 59; 826 - 58 n.99;  
 987 - 48 n.74; 987-988 - 55;  
 1012-1014 - 287; 1082-1088 -  
 287; 1083 - 246; 1114 - 242  
 n.489; 1174 - 287; 1289-1292 -  
 287; 1312-1316 - 287; 1320 - 287;

1327-1421 - 287; 1361-1363 -  
 287; 1438-1442 - 287

*Orestes (Or.)* - 47, 47 n.69, 60 n.102,  
 184, 236, 237, 238, 238 n.481, 266,  
 285, 285 n.595, 302

1-15 - 286; 10 - 47; 11 - 50 n.78;  
 1-3 - 47; 1-33 - 295; 4 - 46 n.66;  
 4-14 - 47 n.69; 4-16 - 48; 5 sq. -  
 70 n.132; 11-15 - 73; 12 - 67; 14 -  
 73; 17 - 299; 24 - 296; 29-30 - 46  
 n.66; 31 - 297; 34-45 - 47; 34-51 -  
 46 n.66; 46-50 - 301; 47-48 - 49;  
 48-50 - 46 n.66; 49-50 - 301; 55-  
 61 - 300; 58 - 299; 85 - 46 n.66;  
 86 - 49; 89 - 297; 99 - 296; 191-  
 193 - 297; 249-250 - 297; 253-  
 279 - 298; 307-315 - 296; 325-  
 327 - 298; 340 - 49; 347 - 47 n.69;  
 351 - 49; 354-355 - 49; 366-367 -  
 266; 374 - 301; 376 - 301; 377 -  
 298; 396 - 296; 416 - 298; 427-  
 446 - 301; 428 - 299; 431 - 299;  
 432 - 299; 433 - 224 n.439; 434 -  
 224 n.439; 436 - 299; 440-442 -  
 46 n.66; 442 - 193 n.384; 496-498  
 - 266; 496-503 - 299; 499 - 298;  
 500-501 - 298; 501-502 - 298;  
 506 - 298; 510-511 - 301; 518-  
 522 - 297; 536 - 46 n.66; 544-590  
 - 300; 564-565 - 301; 591-594 -  
 298; 612-614 - 46 n.66; 614-615 -  
 298; 615-621 - 296; 618 - 170  
 n.318; 626 - 193 n.384; 640-679 -  
 300; 646 - 296, 300; 646-647 -  
 296; 646-654 - 266; 649-652 -  
 193 n.384; 659 - 220; 718 - 219;  
 719 - 193 n.384; 759-762 - 301;  
 763-767 - 301; 813 - 47 n.69;  
 816-818 - 48; 835 - 298; 841 -  
 298; 842-843 - 295; 844-845 -  
 299; 846-848 - 299; 852 - 187  
 n.366; 857-858 - 301; 884 - 193  
 n.384; 888-892 - 59; 890 - 300;  
 914 - 301; 915-916 - 193 n.384,  
 300; 922 - 193 n.384, 301; 924 -  
 193 n.384, 301; 929 - 301; 932-  
 942 - 298; 935-937 - 297; 946-  
 956 - 301; 960 sq. - 285 n.595;  
 968-970 - 299; 971-975 - 299;  
 975 - 301; 979-1000 - 60 n.104;

- 982 - 48 n.70; 982-985 - 48; 982-1012 - 286; 984-985 - 47 n.69; 998 - 72; 1000 - 58; 1001-1012 - 71; 1009-1010 - 70 n.132, 71; 1031 - 297; 1035-1038 - 301; 1060-1061 - 299; 1079-1012 - 67; 1090 - 295; 1090-1110 - 70 n.131; 1105 - 302; 1107 - 302; 1119 - 302; 1125 - 302; 1131-1152 - 302; 1134-1136 - 297; 1135-1136 - 302; 1142 - 302; 1153-1154 - 297; 1155-1156 - 296; 1158 - 295; 1167-1171 - 299; 1191-1203 - 302; 1204-1208 - 297; 1230 - 299; 1231-1239 - 301; 1233 - 297 n.625; 1234 - 299; 1235 - 297; 1240 - 301; 1242 - 301; 1244-1245 - 301; 1299-1300 - 301; 1321 - 300; 1321-1322 - 300; 1349-1352 - 300; 1361 - 297; 1543-1544 - 47 n.69, 302; 1552-1553 - 49; 1569 - 48; 1597-1598 - 302; 1624 - 300; 1625 - 303; 1625-1665 - 303; 1631-1690 - 48
- Ph.*  
159-160 - 62; 913 - 243 n.491; 794-795 - 227 n.451; 1061-1062 - 227 n.451; 1390 - 227 n.451
- Rh.* - 184  
475-477 - 186; 962-973 - 261 n.531
- Supp.* - 184  
238 - 202 n.399; 243 - 202 n.399; 244 - 202 n.399; 429 - 202 n.399; 433 - 202 n.399; 450-451 - 202 n.399
- Tr.* - 60 n.102, 184, 236, 237, 238, 238 n.481  
14 - 238; 24 - 237; 38 - 236 n.473; 40-277 - 236; 45-46 - 238; 70 - 237 n.476; 98 - 236 n.473; 100 - 236; 101 - 236 n.473; 140 - 236; 146-147 - 236; 210-213 - 238 n.481; 255 - 237; 319 - 237; 353 - 237; 354 - 237; 358 - 237; 359-360 - 247; 363 - 237; 365 - 237; 370 - 192; 370-371 - 220; 372 - 220; 376-382 - 238; 377 - 238; 377-378 - 238; 378 - 238; 381-382 - 238; 389-399 - 237; 400 - 192 n.382; 403 - 238; 405 - 237; 414-415 - 237; 445 - 204; 460-461 - 237; 1117-1122 - 236
- Fragmenta*  
fr. 462.5 Kannicht - 288; fr. 472e.35-39 Kannicht - 70 n.130; fr.135 Kannicht - 93 n.173; fr. 275 Kannicht - 202 n.399; fr. 444 Kannicht - 69; fr. 463 Kannicht - 254 n.513; fr. 464 Kannicht - 254 n.513; fr. 466 Kannicht - 70 n.129; fr. 574 Kannicht - 59 n.100; fr. 578 Kannicht - 226 n.449; fr. 580 Kannicht - 226; fr. 581 Kannicht - 226; fr. 588 Kannicht - 226; fr. 626 Kannicht - 202 n.399; fr. 718 Kannicht - 125; fr. 719 Kannicht - 244; fr. 723 Kannicht - 186; fr. 727 Kannicht - 184 n.357
- Scholias*  
*schol.* E. *Or.* 5 - 38 n.38; *schol.* E. *Or.* 11 - 50 n.78; *schol.* E. *Or.* 42 - 224; *schol.* E. *Or.* 46 - 167; *schol.* E. *Or.* 249 - 179 n.348; *schol.* E. *Or.* 265 - 296; *schol.* E. *Or.* 268 - 170 n.319; *schol.* E. *Or.* 279 - 179 n.348; *schol.* E. *Or.* 422 - 224; *schol.* E. *Or.* 432 - 223; *schol.* E. *Or.* 800 - 66; *schol.* E. *Or.* 981 sq. - 44 n.59; *schol.* E. *Or.* 988 - 71; *schol.* E. *Or.* 998 - 60 n.104; *schol.* E. *Ph.* 26 - 65 n.119; *schol.* E. *Ph.* 66 - 65 n.119; *schol.* E. *Ph.* 159 - 61 n.108; *schol.* E. *Ph.* 1760 - 66 n.120, 65 n.119; *schol.* E. *Tr.* 31 - 80; *schol.* E. *Tr.* 822 - 65
- Eustácio (Eust.)  
*ad Od.* 1701. 23 - 44 n.57
- Ev.*  
*Luc.*  
15.22-24 - 74 n.137; 15.32 - 74 n.137
- Fânocles (Phanocl.)  
2.38.2 - 93 n.173
- Ferécides (Pherecyd.)  
*FGrH* 3 F 134 - 273 n.560; *schol.* S. *El.* 504 - 59
- Filodemo (Phld.) - 166, 167  
*Piet.*  
24 - 166
- Filóstrato (Philostr.)



*Her.*

2.20 - 226; 8.1-8 - 170 *n.317*; 10 - 225; 12.3 - 212 *n.418*; 27.7-9 - 82 *n.148*; 29.1 - 92; 51.1 - 212 *n.418*; 54.2-55.6 - 212 *n.418*

*Im.*

1.17 - 39 *n.42*; 1.30 - 39 *n.42*

*VA*

3.25 - 40 *n.45*

## Fócio (Phot.)

410.4 - 205 *n.403*; *Bibl. cod.* 90 - 78 *n.139*

## Fulgêncio (Fulg.)

2.15 - 43 *n.54*; 3.5 - 43 *n.54*

Górgias (Gorg.) - 224 *n.442**Pal.*

30 - 223

## Helânico (Hellanic.)

*FGrHist* 323a F 11 - 276 *n.568*

## Heraclito (Heraclit.)

*fr.* 129 Diels - 192 *n.382*

Heródoto (Hdt.) - 61 *n.108*, 65, 78 *n.139*, 168, 186, 223

1.2 - 69 *n.128*; 1.29 - 192 *n.382*; 1.32 - 234 *n.471*; 1.34.1-3 - 137; 1.66-68 - 170 *n.317*; 1.96-100 - 199 *n.393*; 1.135 - 65; 2.53.2-3 - 20 *n.7*; 2.53.1-2 - 20 *n.7*; 2.113-118 - 219 *n.428*; 3.80.6 - 199 *n.393*; 3.80-83 - 199 *n.393*; 3.81.1 - 199 *n.393*; 3.82.5 - 199 *n.393*; 3.122.2 - 69 *n.127*; 3.149 - 137; 4.95 - 192 *n.382*; 4.103 - 167; 5.56 - 137; 6.5.3 - 41 *n.51*; 6.43.3 - 176 *n.338*; 6.79-80 - 186 *n.365*; 7.46 - 234 *n.471*; 7.104 - 199 *n.393*; 7.155-156 - 50 *n.79*; 7.159 - 168 *n.311*; 9.33.5 - 45 *n.63*; 9.5 - 46 *n.66*

Hesíodo (Hes.) - 19 *n.6*, 20, 20 *n.7*, 21, 21 *n.8*, 22, 22 *n.10*, 22 *n.11*, 23, 24, 24 *n.15*, 25 *n.16*, 26, 26 *n.20*, 28, 28 *n.24*, 29, 29 *n.28*, 31, 32, 33, 34, 37, 39 *n.44*, 50, 61 *n.108*, 166, 167 *n.308*, 169, 169 *n.315*, 179 *n.148*, 306*Th.*

11-21 - 23; 21 - 23; 25 - 22 *n.10*; 27-28 - 55; 36-52 - 23; 38 - 23; 45-46 - 33; 104-115 - 22; 116 - 24, 34; 116-122 - 23; 121-122 -

24; 123 - 25, 25 *n.17*; 125 - 26; 126 - 25, 28 *n.24*; 126-127 - 24, 26; 126-132 - 25; 129-153 - 29 *n.28*; 131 - 24; 132 - 25; 132-133 - 24, 25; 154-210 - 22 *n.10*; 155 - 28 *n.24*; 156-163 - 27; 158-160 - 27; 159 - 27; 164 - 27; 164-165 - 27; 175-184 - 27; 178-182 - 24; 188-206 - 26 *n.20*; 205-206 - 32; 349 - 33; 453 - 26 *n.19*; 459-506 - 22 *n.10*; 467 - 28; 467-476 - 28; 472 - 27; 477-491 - 27; 505 - 30; 514 - 30; 520 - 30; 521-616 - 30; 523-528 - 31; 535-536 - 34; 535-537 - 34; 585 - 31; 589 - 23; 590-592 - 32; 600-601 - 31; 607 - 31, 32; 612 - 32; 617-819 - 22 *n.10*; 687-820 - 31; 820-822 - 26 *n.20*; 820-885 - 22 *n.10*; 926-928 - 25; 929a - 28, 29; 933-934 - 32; 1008-1009 - 32

*Op.*

1-4 - 22 *n.11* 32 - 28 *n.24*; 47-105 - 30; 57 - 31; 78 - 33; 83 - 23; 90-97 - 31; 90-105 - 33; 109-201 - 33; 226 - 109 *n.203*; 227 - 109 *n.203*; 240-241 - 109 *n.203*; 256-262 - 269; 649 - 192 *n.382*; 662 - 22 *n.11*; 705 - 31

*Fragmenta*

*fr.* 23a 17-26 M-W - 166; *fr.* 46.223 PMG Page; *fr.* 67 Goold - 179 *n.348*; *fr.* 68 Goold - 167 *n.308*; *fr.* 68.15 Goold - 222 *n.433*; *fr.* 68.100 Goold - 222 *n.433*; *fr.* 69 Rzach - 169 *fr.* 93 Rzach - 179 *n.348*; *fr.* 114 Marckscheffel - 166 *fr.* 116 Kinkel - 70 *n.129*; *fr.* 140 M-W - 70 *n.130*; *fr.* 141 M-W - 70 *n.130*; *fr.* 190 M-W - 50; *fr.* 191 M-W - 50; *fr.* 193 M-W - 50; *fr.* 358 M-W - 219 *n.428*; *Pap. Berlim* 9739 - 167 *n.308*

*Scholía*

*schol. Th.* 535 34

## Higino (Hyg.)

*Fab.*

83 Marshall - 50 *n.78*; 271 Marshall - 64 *n.115*

- Horácio (Hor.)  
*Carm.*  
 3.1.17-21 - 45 n.63; 1.28 - 45 n.63  
*S.*  
 1.1.68-70 - 45 n.63
- Íbico (Ibyc.) - 163, 171, 172  
 fr. 282.31-32 *PMG* - 172; fr. 291 *PMG* - 212 n.418; fr. 282 *PMG* - 172; fr. 282.20 *PMG* - 172; fr. 282.32 *PMG* - 172
- Isócrates (Isoc.) - XI  
*Ep.*  
 1.50 - 38 n.39; 5.144 - 38 n.39;  
 10.64 - 219 n.428; 12 - 69 n.127;  
 12.72-73 - XI 15.166 - 52 n.84
- Isidoro de Sevilha (Isid.) - 223 n.435  
*Etym.*  
 1.42 (41) - 223 n.435
- Licímnio (Licymn.)  
 fr.768 *PMG* - 94 n.173
- Licofronte (Lyc.)  
 1.31-69 - 39 n.42
- Luciano de Samósata (Luc.)  
*DDeor.*  
 1 Hemsterhusii-Reitzii - 27 n.22; 21 Hemsterhusii-Reitzii - 30  
*DMort.*  
 17 Hemsterhusii-Reitzii - 43 n.54  
*DMort.*  
 29 Hemsterhusii-Reitzii - 230 n.462
- Lúcio Sétimo - 78 n.139
- Lucrécio (Lucr.)  
 3.978-1023 - 45 n.62
- Marmor Parium*  
*FGrHist* 239 A 11 - 69 n.127;  
*FGrHist* 239 A 19 - 69 n.127
- Mimnermo (Mimn.)  
 5.6 West - 45 n.61
- Museu - 19 n.6
- Nono (Nonn.)  
*D.*  
 41.82 sq. - 19 n.6; 41.142 sq. - 19 n.6; 42-43 - 26 n.20; 43.425 - 63
- Olimpiodoro (Olymp.)  
*OF* 220 - 41 n.51
- Onomácrito - 41 n.51
- Ovídio (Ov.)  
*Met.*  
 6.146-312 - 61 n.107; 6.174 - 50 n.78
- Paléfato (Palaeph.) - 63  
 8 - 63
- Papiro de Derveni* (documento *BM* 74329) - 21 n.9
- Parténio (Parth.)  
 33 - 61 n.106, 62
- Pausânias (Paus.) - 73, 167, 171 n.321, 176, 176 n.338  
 1.8.5 - 52 n.84; 1.17.3 - 69 n.127;  
 1.21.3 - 61 n.106; 1.22.6 - 212 n.418; 1.22.7 - 41 n.51; 1.42.6 - 63;  
 1.43.1 - 240 n.482; 2.1.3 - 57 n.96;  
 2.16.5 - 74; 2.16.6 - 169; 2.18.1 - 70; 2.18.2 - 60; 2.18.6 - 177; 2.20.3 - 225; 2.22.3-4 - 41 n.50; 2.22.4 - 50 n.78; 2.22.7 - 167; 2.32.2 - 57 n.96; 2.34.4 - 50 n.78; 3.1.4-5 - 176; 3.2.6 - 176; 3.3.1-5 - 176; 3.7.4-6 - 176; 3.11.8 - 176; 3.13.1-2 - 176; 3.19.6 - 180; 3.19.13 - 152 n.278; 3.20.9 - 222 n.433; 5.1 - 53 n.87; 5.1.7 - 60 n.104; 5.13.3 - 41 n.48; 5.13.4 - 41 n.50; 5.13.7 - 41 n.50, 44 n.59; 5.15.5 - 60; 5.20.6 - 61; 6.7 - 53 n.87; 6.20.7 - 66 n.121 6.20.9 - 58; 6.21.9-11 - 59; 6.22.5 - 50 n.78; 7.24.7 - 44 n.59; 7.24.13 - 44 n.59; 8.2.5 - 61 n.106; 8.14.11 - 59; 8.17.3 - 44 n.59; 8.18.8 - 173 n.323; 8.31.3 - 41 n.51; 8.42.8 - 54 n.91; 8.54.4 - 170 n.317; 9.11.9 - 168 n.312; 9.35.5 - 41 n.51; 9.40.11-12 - 68; 10.25.8 - 80 10.30.2 - 41 n.50; 10.31 - 44 n.57; 10.31.1 - 225; 10.31.12 - 44 n.58 10.9.5 - 171 n.321
- Pesandro - 66 n.120
- Píndaro (Pi.) - 37, 42, 42 n.52, 43, 44, 46, 50, 50 n.81, 51, 51 n.82, 51 n.84, 52, 52 n.84, 52 n.85, 53, 53 n.86, 54, 55, 55 n.94, 56, 58, 59, 62, 163, 171 n.321, 173, 174, 174 n.327, 175, 176, 177, 177 n.340, 177 n.345, 178, 179, 179 n.348, 179 n.349, 179 n.350, 180, 181, 237 n.476
- I.*  
 4.67-70 - 168 n.312, 5.35-38 - 78 n.139, 7 - 51 n.82, 8.9-12 - 45 n.63
- N.*

- 3 - 51 n.84, 3.80-82 - 50 n.81, 4.25 - 174 n.328, 5 - 50 n.80, 5.1-3 - 51 n.81, 6.1 - 50, 6.8 - 51, 9.11 - 174 n.328, 10.114 - 50 n.78, 11.143 - 50 n.80
- O.*  
1 - 50 n.80, 51 n.82, 1.1 - 52, 1.8-17 - 50, 1.11 - 53, 1.14-17 - 179 n.349, 1.17-23 - 50, 1.20 - 53, 1.23 - 52, 1.24 - 53, 1.25-27 - 41, 1.26 - 41, 1.27 - 52, 1.28 - 56, 1.28-29 - 55, 1.35 - 54, 1.36 - 53, 55, 1.37-39 - 54, 1.40 - 52, 1.40 sq. - 41, 41 n.49, 1.40-41 - 56, 1.41 - 52, 1.43-45 - 56, 56 n.95, 1.44 - 39 n.42, 1.46-51 - 55, 1.46 sq. - 39 n.42, 1.47 - 57, 1.48 - 52, 1.53 - 54, 1.54-55 - 39, 1.54-57 - 54, 1.54-59 - 42, 1.55-58 - 38, 1.56-57 - 42, 1.57 - 43, 1.60 - 41 n.49, 42, 1.60-63 - 40 n.45, 1.60-64 - 42, 1.65-66 - 57, 1.67-71 - 57, 1.73 - 57, 1.75 - 57, 1.81 - 57, 1.85 - 57, 1.89 - 52, 1.91 - 52, 1.92 - 53, 1.93 - 53, 1.103-104 - 53, 1.103-105 - 179 n.349, 1.111 - 53, 2.3 - 53 n.88, 3.23 - 53, 6.29 - 174 n.328, 13.63-90 - 137
- P.*  
1 - 50 n.79, 51 n.82, 51 n.83, 2 - 50 n.79, 2.52 - 51, 2.88-89 - 51, 2.88-96 - 51, 3 - 50 n.79, 3.105 - 53, 3.114-115 - 50 n.81, 4.81 - 39 n.44, 10.31 - 174 n.328, 11 - 51 n.82, 174 n.326, 11.15 - 174, 11.17 - 171 n.521, 177 n.345, 180, 11.17-18 - 274 n.560, 11.18 - 177, 178 n.345, 11.20 - 177, 11.21 - 177 n.345, 178 n.345, 11.22 - 177, 180, 11.22-23 - 178, 11.23 - 178 n.345, 11.24 - 178 n.345, 11.25 - 171 n.521, 175, 178 n.345, 11.26 - 273 n.560, 11.28 - 175, 11.29 - 176, 11.31 - 178 n.345, 181, 11.32 - 180, 11.33 - 181, 11.34 - 181, 11.34-35 - 179, 11.35 - 79 n.143, 11.36 - 178, 178 n.345, 11.37 - 178, 11.38-40 - 175, 11.52 - 175, 11.53 - 175, 176, 11.55b - 175 n.334, 11.58 - 174, 11.59-64 - 176, 11.61 - 177 n.339, 11.97 - 50 n.80
- Fragmenta*  
fr. 5 Bergk - 57 n.96, fr. 6 Bergk - 57 n.96, fr. 76 Bergk - 52 n.84, fr. 77 Bergk - 52 n.84, fr. 78 Bergk - 52 n.84, fr. 133 Bergk - 42 n.51
- Scholias*  
schol. Pi. N.10.114 - 50 n.78, schol. Pi. N. 11.143 - 50 n.80, schol. Pi. O.1.26 - 41, schol. Pi. O.1.37 sq. - 44 n.57, schol. Pi. O.1.40 sq. - 41, schol. Pi. O.1.56 - 43, schol. Pi. O. 1.60 - 41 n.50, schol. Pi. O. 1.69 - 39 n.42, schol. Pi. O. 1.91 - 44 n.57, 44 n.60, schol. Pi. O.1.91a - 44 n.57, schol. Pi. O. 1.97 - 41 n.50, 43, 44 n.60, schol. Pi. O. 1.114 - 60 n.104, schol. Pi. P. 11 - 50 n.80, schol. Pi. P. 11.17-18 - 274 n.560, schol. Pi. P.11.25 - 171 n.521, schol. Pi. P. 11.97 - 50 n.80
- Platão (Pl.) - 46 n.64, 73, 81 n.146, 110 n.206, 145 n.266, 166 n.306, 225
- Ap.*  
28c1-d5 - 203 n.400
- Cra.*  
395a-b - 77 n.138, 395b-c - 73, 395d-e - 44 n.59
- Cri.*  
108e-121c - 44 n.59
- Ep.*  
2.311a-b - 81 n.146
- Euthphr.*  
11e - 38 n.39, 304b - 52 n.85
- Grg.*  
525e - 44
- Hp. Ma.*  
293b - 43
- Hp. Mi.*  
370a-d - 125 n.230
- Lg.*  
685d-e - 81 n.147, 701c - 41 n.51
- Men.*  
81b-c - 42 n.51
- Phd.* - 145 n.266
- Phdr.*  
243a - 166 n.306, 278d - 192 n.382

- Prt.*  
315b-c - 43 n.53
- R.*  
334c - 197, 338 - 41 n.51, 380a - 61, 3 (386a-417b) - 203 n.400, 391c5 - 207 n.406, 393e-394a - 110 n.206 435b - 192 n.382, 522d - 226, 560d - 199 n.393, 563d - 199 n.393, 607a - 111 n.209, 608d - 145 n.266
- Smp.*  
174b - 77, 179e-180a - 209 n.409, 179e-180b - 93 n.173, 221c2-d6 - 203 n.400
- Sph.*  
233a-d - 200 n.394
- Stat.*  
268e - 71, 269a - 71
- Thg.*  
124c - 154
- Tht.*  
153c-d - 48 n.70
- Ti.*  
20d - 25d - 44 n.59
- Plínio (Plin.)  
*HN.*  
28. 4 - 41 n.48
- Plutarco (Plu.)  
*Alc.*  
23.1 - 228 n.454, 23.7 - 228 n.454
- Amatorius*  
5 - 276 n.568
- Coniugalia Praecepta*  
142c-d - 69
- De Musica*  
15 - 62
- Lyc.*  
1.1-1.3 - 168
- OF*  
210 - 41 n.51
- Thes.*  
3.4 - 63
- Pseudo-Plutarco (Ps-)Plu.  
33 - 66 n.120
- Políbio (Plb.)  
4.45.7 - 38 n.39, 34.2.6 - 73
- Poemas Homéricos*  
*Ilíada (Il.)* - 50, 51, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 92, 94, 95, 99, 102, 104, 105, 110, 111, 121, 123, 124, 128, 129, 131, 132, 134, 136, 137, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 159, 163, 165, 212, 213, 231, 232, 233  
1 - 110, 1.4 - 104, 1.5 - 129, 1.7 - 84, 84 n.152, 1.9 - 84 n.152, 104, 1.9-10 - 96, 1.10 - 107 n.197, 1.11-12 - 96, 1.13 - 96, 1.16 - 85, 107, 1.17 - 85, 1.20 - 159 n.292, 1.22-24 - 100, 1.23 - 96, 1.26-32 - 96, 1.28-35 - 112, 1.29-31 - 97, 1.44 - 104, 1.54-395 - 112 n.210, 1.55 - 131, 1.59-67 - 96, 1.62-64 - 139, 1.69 - 103 n.190, 1.77-79 - 97, 1.84-91 - 210, 1.90 - 97, 1.90-91 - 97, 1.91 - 103, 1.101-104 - 97, 1.102-105 - 136, 1.103 - 136, 1.103-104 - 102, 1.104 - 136, 1.106 - 195, 1.106-108 - 211 n. 415, 1.106-187 - 111, 1.112-114 - 97, 1.113 - 258, 1.113-129 - 112, 1.115 - 159 n.292, 1.116-117 - 97, 1.117 - 107 n.197, 1.122 - 101, 1.122-129 - 111, 1.123-129 - 101, 1.125-126 - 98, 1.133-134 - 60 n.102, 1.144 - 79 n.143, 1.145-146 - 124, 1.149-171 - 101, 1.163-171 - 230 n.465, 1.169-171 - 125 n.230, 1.171 - 103, 1.176 - 84 n.152, 105, 1.177 - 105, 1.179 - 101 n.185, 1.184 - 159 n.292, 1.184-186 - 60 n.102, 1.185 - 159 n.292, 1.188-195 - 106 n.195, 1.194-222 - 131, 1.203 - 102, 1.207 - 100 n.184, 102 n.187, 1.213 - 106, 1.223 - 103, 1.225 - 103, 104, 1.225-233 - 103, 1.226 - 104, 1.231 - 84 n.152, 103, 1.232 - 102, 1.233-237 - 134 n.246, 1.236-237 - 133, 1.238 - 133, 137, 1.242 - 104, 1.244 - 117, 1.246 - 133, 1.247-249 - 116, 1.247-284 - 116, 1.254-258 - 117, 1.254-284 - 116 n.221, 1.255 - 117, 1.259 - 104, 1.259-261 - 117, 1.261-271 - 117, 1.263 - 107 n.196, 1.271-274 - 117, 1.274-284 - 106, 1.275-284 - 117, 1.279 - 84 n.152, 85, 1.281 - 108, 1.286-291 - 104, 1.291-292 - 103, 1.292 - 99, 1.296 - 103, 1.299 - 98, 1.320 - 124, 1.327 - 101, 1.328 - 101 n.185, 1.340 - 99, 1.342-344 - 69 n.127, 1.349 -

102 n.189, 1.352-356 - 127, 1.356 - 104, 1.382-383 - 107 n.197, 1.406-412 - 117, 1.412 - 99, 127 n.232, 131, 1.415-416 - 126, 205, 1.454 - 96, 107 n.197, 1.505 - 127, 127 n.232, 1.505-510 - 98 n.179, 1.506-507 - 127 n.232, 1.508 - 127 n.232, 1.510 - 127 n.232, 1.523-530 - 141, 1.544 - 84 n.152, 2 - 132, 148, 2 *passim* - 132, 2.2 - 139 n.259, 2.6 - 140, 2.8 - 139 n.259, 2.10 - 140, 2.19 - 139, 2.22 - 139, 2.24-25 - 137, 2.26 - 138, 2.28-34 - 138, 2.29 - 140, 2.33 - 138, 2.38 - 140, 2.40 - 140, 2.42-47 - 133, 2.46 - 133, 2.50-440 - 112 n.210, 2.55 - 112, 2.60 - 68 n.126, 2.61-62 - 137, 2.61-70 - 141, 2.65-70 - 138, 2.71 - 139 n.259, 2.73 - 141, 2.75 - 141, 2.80-81 - 138, 2.82 - 103, 2.100-108 - 50, 2.101 - 68 n.126, 2.102-108 - 188, 2.105 - 85, 2.105-108 - 68 n.126, 2.108 - 187 n.366, 2.110 - 112, 2.110-140 - 113, 2.111 - 130, 131, 2.112-113 - 115, 2.114 - 130, 2.115 - 107 n.197, 131 n.241, 2.119-122 - 114, 2.132 - 112, 2.137-138 - 115, 2.139 - 142, 2.144 - 112, 2.149 - 112, 2.150 - 112, 2.156 - 142, 2.160 - 131, 2.161-162 - 107, 2.164 - 131, 2.169 - 116, 2.174 - 143, 2.177-178 - 107, 2.188-206 - 123, 2.188-277 - 191 n.379, 2.192 - 143, 2.192-193 - 143, 2.212-224 - 143, 2.223-421 - 108, 2.225-240 - 143, 2.226-228 - 257 n.520, 2.242 - 143, 2.243 - 107 n.198, 210, 2.246 - 143 n.264, 2.250-251 - 226, 2.252 - 143, 2.299 - 144, 2.300 - 139 n.260, 2.311-320 - 150 n.272, 2.331 - 144, 2.337-368 - 117, 2.342 - 144, 2.360 - 144, 2.364 - 117, 2.370 - 144, 2.412-418 - 136, 2.415 - 136, 2.446 - 129, 2.480-481 - 136, 2.484 - 90 n.167, 2.576 - 108, 2.577 - 103 n.190, 2.577-578 - 108, 2.579 - 112, 2.580 - 108, 2.669 - 53 n.86, 2.684 - 101 n.185, 2.761 - 103 n.190, 2.769 - 103 n.190, 2.770 - 103 n.190,

2.788-808 - 112 n.210, 2.827 - 88 n.164, 3.56 - 208 n.408, 3.70 - 147, 3.91 - 147, 3.164 - 113 n.212, 3.189 - 134 n.247, 3.214 - 123, 3.271-272 - 135, 3.283 - 147, 3.285 - 147, 3.328-338 - 86 n.159, 3.330-332 - 86, 3.351-354 - 92, 3.355-382 - 93, 3.458 - 147, 4.19 - 147, 4.94-95 - 113, 4.152-153 - 114, 4.154 - 114, 4.155-168 - 113, 4.155-182 - 114, 4.163-165 - 113, 115, 4.164 - 107 n.197, 4.169-171 - 113, 4.169-182 - 113, 4.172-174 - 113, 4.174 sq. - 114, 4.175 - 115, 4.179 - 114, 4.184 - 115, 4.186 - 87 n.163, 4.215 - 87 n.163, 4.223 sq. - 142, 4.350-355 - 123, 4.364-418 - 123, 4.390 - 100 n.184, 4.441 - 104 n.191, 5 - 91, 223 n.435, 5.3 - 86, 5.9-11 - 78 n.139, 5.103 - 103 n.190, 5.125 - 100 n.184, 5.273 - 86, 5.422-423 - 134 n.247, 5.441-442 - 92 n.171, 5.529-532 - 86, 5.633-643 - 108, 5.643 - 107 n.197, 5.669-679 - 87, 5.737-752 - 134, 5.738 - 129, 5.758 - 107 n.197, 5.793-867 - 115 n.217, 5.864-867 - 115 n.217, 6 - 91 6.55-60 - 109, 6.62 - 110, 6.66-71 - 116, 6.100-101 - 102 n.187, 6.128 - 137, 6.186 - 134 n.247, 6.207-209 - 51 n.83, 6.208-209 - 83, 6.223 - 107 n.197, 6.236 - 88 n.164, 6.327 - 107 n.197, 6.328 - 107 n.197, 6.344 - 104 n.192, 6.356 - 113, 6.447-449 - 113, 115, 6.448 - 107 n.197, 6.490-493 - 69, 6.492 - 60 n.102, 6.498 - 104, 7.50 - 103 n.190, 7.79 - 136, 7.96-102 - 93, 7.105 - 103 n.190, 7.121 - 93, 7.124-160 - 116 n.221, 117, 7.159 - 103 n.190, 7.180 - 84 n.152, 7.221 - 88 n.164, 7.289 - 103 n.190, 7.345-379 - 112 n.210, 7.350 - 147, 7.355 - 147, 7.360 - 130 n.237, 8.2-40 - 112 n.210, 8.18-25 - 48 n.70, 8.18-27 - 48 n.72, 8.41-46 - 134, 8.67 - 107 n.197, 8.82 - 147, 8.181 - 136, 8.195 - 88 n.164, 8.236-237 - 130, 8.246 - 107 n.197, 8.266-329 - 87, 8.355 - 102 n.187, 8.384-396 - 134,

8.477 - 121, 8.489-542 - 112 n.210,  
 8.497-541 - 115 n.219, 9.9-49 -  
 123, 9.14 - 102, 136, 9.39 - 121,  
 122, 9.10-78 - 112 n.210, 9.16-18 -  
 209 n.409, 9.17-28 - 120, 9.18 -  
 130, 9.22 - 107, 107 n.197, 131  
 n.241, 9.49 - 122, 9.53-54 - 122,  
 9.91-94 - 130, 9.96-99 - 119, 9.109  
 - 118, 9.110 - 118, 9.115-116 - 131,  
 9.118 - 107 n.197, 108 n.202, 129,  
 9.119 - 130, 9.145 - 165, 9.160 - 84  
 n.152, 9.168-169 - 124, 9.185 - 101  
 n.185, 9.189 - 100, 9.192 - 124,  
 9.197-198 - 124, 9.206-221 - 136,  
 9.206-222 - 124, 9.223 - 124, 9.225  
 - 125, 9.225-228 - 124, 9.225-230 -  
 126 n.231, 9.240 - 125, 9.247 - 125,  
 9.252 - 125, 9.286-289 - 204, 9.299  
 - 125, 9.300-302 - 105, 9.302 - 125,  
 9.312-313 - 125 n.230, 9.312-314 -  
 126 n.231, 9.322 - 145 n.266, 9.329  
 - 159 n.292, 9.337-343 - 147, 9.341  
 - 130, 9.342-343 - 127, 9.344 - 60  
 n.102, 9.345 - 125, 9.346 - 126,  
 9.351 - 104, 9.356-363 - 125 n.230,  
 9.373 - 104, 9.375-376 - 125,  
 9.377-379 - 125, 9.392 - 84 n.152,  
 9.393-394 - 212 n.418, 9.406-409 -  
 127, 9.410-416 - 205, 9.411-416 -  
 128, 9.415 - 126, 9.443 - 83, 9.472  
 - 105, 9.496-497 - 105, 9.497 - 126,  
 9.523 - 124, 9.593 - 107 n.197,  
 9.630-632 - 105, 9.647 - 102, 9.652  
 - 101 n.185, 9.665 - 125 n.229,  
 9.671-687 - 127, 10.3-4 - 138, 10.4-  
 30 - 112 n.210, 10.9 - 132, 10.15 -  
 132, 10.21-24 - 132, 10.75 - 134,  
 10.131-136 - 132, 10.176 - 105,  
 10.261-271 - 88 n.164, 10.269 - 88  
 n.164, 10.494-497 - 140 n.260, 11 -  
 90 n.167, 120, 11.4 - 129, 11.15 -  
 86, 87, 11.15-44 - 86 n.159, 11.15-  
 280 - 90, 11.17-19 - 86, 11.17-45 -  
 133, 11.18 - 87 n.163, 11.24-28 -  
 88 n.163, 11.29 - 86, 11.32 - 88  
 n.163, 11.36-37 - 88 n.163, 11.44-  
 45 - 88 n.163, 11.46 - 84 n.152, 159  
 n.292, 11.46-90 - 90, 11.85 - 107  
 n.197, 11.89 - 130 n.237, 11.91-92  
 - 88, 11.97-98 - 135, 11.100 - 89,

11.101 sq. - 102, 11.104-106 - 105,  
 109, 11.110 - 89, 11.129-130 - 109,  
 135, 11.142 - 136, 11.145 - 89,  
 11.146-147 - 136, 11.154 - 86,  
 11.155-162 - 136, 11.158-159 -  
 137, 11.165 - 86, 11.168 - 86,  
 11.169 - 137, 11.172-173 - 135,  
 11.172-178 - 135, 11.187-194 - 90,  
 11.192-194 - 115 n.217, 11.202-  
 209 - 90, 11.218-219 - 90 n.167,  
 11.218-220 - 90, 11.223 - 91,  
 11.224 - 91, 11.236 - 87 n.163,  
 11.238-240 - 135, 11.239 - 135,  
 11.240 - 91, 135, 136, 11.246 - 89,  
 11.251 - 91, 11.260 - 91, 11.269-  
 272 - 91, 11.276 - 91, 11.283 - 90,  
 11.288-290 - 115 n.217, 11.295 -  
 115 n.217, 11.297-298 - 115 n.217,  
 11.305-309 - 115 n.217, 11.309 -  
 107 n.197, 11.353 - 88 n.164,  
 11.403-407 - 100, 11.415 - 151,  
 11.569 - 145 n.266, 11.656-665 -  
 118, 11.656-803 - 116 n.221,  
 11.662 - 104 n.192, 11.664-665 -  
 105, 11.666-669 - 118, 11.670-761  
 - 118, 11.731 - 134, 11.753-755 -  
 131, 11.761 - 119, 11.762-4 - 118,  
 11.764 - 107 n.197, 11.765-792 -  
 119, 11.766 - 120 n.223, 11.784 -  
 103 n.190, 11.786-789 - 120,  
 11.788 - 120, 11.793-803 - 120,  
 11.796 - 120, 11.796-797 - 101  
 n.185, 11.799 - 120, 12.244-250 -  
 104 n.193, 12.295 - 88 n.164,  
 12.396 - 133, 13.23-31 - 134, 13.43  
 sq. - 132, 13.108 - 132, 13.111-114  
 - 132, 13.128 - 132, 13.181 - 133,  
 13.313-314 - 103 n.190, 13.341 -  
 136, 13.349 - 107 n.197, 13.474 -  
 136 n.254, 13.624-625 - 53 n.86,  
 13.674-678 - 132, 13.675-676 - 107  
 n.197, 13.824-832 - 115 n.219,  
 14.64-81 - 127, 14.90 - 127, 14.102  
 - 127, 14.117 - 103, 14.139-142 -  
 69 n.127, 14.155 - 100, 14.178-186  
 - 135, 14.195 - 100, 14.198-204 -  
 19 n.6, 14.321-322 - 69 n.128,  
 14.382 - 89, 14.508-509 - 90 n.167,  
 15.128 - 130 n.237, 15.319 - 107  
 n.197, 15.412 - 192 n.382, 15.441 -

88 *n.164*, 15.605-608 - 69 *n.127*, 15.606 - 136 *n.254*, 15.661-666 - 119, 16 - 120, 16 sq. - 119, 16.2 - 106, 108 *n.202*, 16.5 - 105, 16.33-34 - 105, 16.64-65 - 100 *n.185*, 16.77 - 104, 16.112-113 - 90 *n.167*, 16.113-120 - 135, 16.130-154 - 86 *n.159*, 16.131-133 - 86, 16.135 - 86, 16.140-144 - 87 *n.161*, 16.168-172 - 101 *n.185*, 16.203-204 - 105, 16.237 - 107 *n.197*, 16.257-425 - 86 *n.156*, 16.266 - 91, 16.271 - 101 *n.185*, 16.422 - 86, 16.626-631 - 120, 16.698-701 - 115 *n.219*, 16.777-867 - 86 *n.156*, 16.778 - 107 *n.197*, 16.840 - 104, 16.847-850 - 121, 16.849-850 - 122, 17.1-122 - 86, 17.125-127 - 91 *n.169*, 17.398 - 137, 17.428 - 104, 17.470 - 130 *n.237*, 17.560-566 - 94, 17.564 - 94, 17.616 - 104, 17.638 - 104, 18.106 - 115, 18.119 - 121 *n.225*, 18.121 - 86, 18.149 - 104, 18.239-241 - 115 *n.217*, 18.245-310 - 112 *n.210*, 18.317 - 104 *n.191*, 18.478-616 - 88 *n.164*, 18.80 - 127, 18.95-96 - 106, 19.37 - 100 *n.184*, 19.40-276 - 112 *n.210*, 19.68 - 126, 19.86 sq. - 130, 19.86-87 - 130, 19.88 - 130, 19.91 - 130 *n.239*, 19.139 - 121, 19.216 - 103 *n.190*, 19.252-253 - 135, 19.270 - 130, 131, 19.295-299 - 159 *n.292*, 19.364-424 - 86 *n.159*, 19.369-371 - 86, 19.377 - 131, 19.386 - 106, 108 *n.202*, 19.387-391 - 88 *n.164*, 20.220-221 - 19 *n.5*, 20.414-415 - 87 *n.163*, 20.449 - 104 *n.192*, 21.99 sq. - 105, 21.187 - 129, 21.221 - 106, 108 *n.202*, 21.298-392 - 52, 21.391-414 - 115 *n.217*, 21.394 - 104 *n.192*, 21.406 - 115 *n.217*, 135, 21.421 - 104 *n.192*, 21.544 - 159 *n.292*, 22.18 - 137, 22.53-54 - 100, 22.104 - 107 *n.197*, 130 *n.237*, 131 *n.241*, 22.107 - 107 *n.197*, 131 *n.241*, 22.114 - 147, 22.324-327 - 135 *n.248*, 22.339 - 104, 22.345 - 104 *n.192*, 22.346-347 - 106 *n.195*, 22.378-394 - 115 *n.219*, 23 - 60

*n.105*, 23.18 - 104 *n.191*, 23.62 - 139 *n.259*, 23.108-883 - 60 *n.105*, 23.109-213 - 53 *n.86*, 23.222-224 - 212 *n.418*, 23.257-897 - 225 *n.447*, 23.618 - 60 *n.105105*, 23.626-650 - 116 *n.221*, 24 - 105, 24.33-119 - 112 *n.210*, 24.39 - 69 *n.127*, 24.58-61 - 97, 24.89-91 - 100, 24.131 - 205, 24.220-222 - 138, 24.340-344 - 135, 24.395 - 121 *n.225*, 24.479 - 104 *n.191*, 24.491 - 100, 24.509 - 104, 24.518-524 - 105, 24.536 - 103, 24.602-617 - 61 *n.106*, 24.602-620 - 63, 24.603 - 61, 24.685-688 - 105, 24.776-804 - 61 *n.105*

*Odisseia (Od.)* - 51, 82, 83, 104, 111, 123, 126, 136, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 159, 160, 165, 232

1.8 - 138, 1.25 - 151 *n.274*, 1.29 - 156, 1.29-43 - 190 *n.374*, 1.30 - 155, 1.32-34 - 55, 1.32-43 - 149, 1.35 - 150, 155, 157, 1.36 - 158, 1.39 - 158, 1.40 - 155, 1.42 - 190 *n.374*, 1.103-104 - 53, 1.106-112 - 151, 1.238-241 - 153, 1.253-269 - 153, 1.298-300 - 158 *n.290*, 1.356-359 - 69, 1.430-433 - 257 *n.520*, 2.2-5 - 132, 2.128 - 160, 2.146-154 - 150 *n.272*, 2.231 - 84 *n.152*, 3.103-200 - 149, 3.143-144 - 148, 3.143 sq. - 81, 3.145-146 - 148 *n.268*, 3.147 - 148 *n.268*, 3.155-156 - 148, 3.165-166 - 148, 3.188-192 - 149, 3.193-198 - 190 *n.374*, 3.230-238 - 153, 3.232 - 156, 3.232-235 - 150, 3.234-310 - 190 *n.374*, 3.242 - 156, 3.242-252 - 155, 3.254-261 - 155, 3.254-312 - 149, 155, 3.261 - 156, 3.262-264 - 154 *n.281*, 3.266 - 158, 3.272 - 158, 3.273-274 - 157, 3.275 - 156, 3.276-304 - 155, 3.286-300 - 149 *n.269*, 3.304 - 168, 3.305 - 107 *n.197*, 3.306 - 155 *n.282*, 3.307 - 155 *n.282*, 3.308 - 157, 3.309 - 155 *n.282*, 3.309-310 -

158, 3.310 - 157, 158, 3.311 - 155, 3.480 - 84 n.152, 4.76-112 - 148, 4.91-92 - 158 n.288, 4.351-586 - 149, 4.499-511 - 149, 4.512-518 - 149, 4.512-537 - 150, 4.512-547 - 149, 4.517-518 - 154, 4.517-547 - 190 n.374, 4.518 - 156, 4.521 - 149, 4.525 - 151, 157, 4.529 - 151, 4.530-531 - 151 n.274, 4.531 - 151, 4.532 - 149, 4.534-537 - 151, 4.535 - 151, 4.543-547 - 155, 4.547 - 151 n.273, 4.584 - 114 n.214, 4.658-674 - 151, 5.291-387 - 149 n.269, 5.306-311 - 153, 7.60 - 107 n.197, 7. 324 - 39 n.44, 8.71-78 - 146, 8.72-82 - 126, 8.73-78 - 95 n.175, 8.78 - 146, 8.83-92 - 149, 8.489-490 - 149, 8.521-531 - 149, 9.67-73 - 149 n.269, 9.263 -266 - 107 n.199, 9.265 - 107 n.197, 9.270-271 - 53 n.86, 11.74 - 230, 11.169 - 159 n.292, 11.199-202 - 160, 11.309 - 39 n.44, 11.321-322 - 69 n.127, 11.386-388 - 152 n.275, 11.387-388 - 152, 11.388-389 - 153, 11.390-391 - 152, 11.395 - 152, 11.397 - 152, 11.400-403 - 152, 11.400 sq. - 81, 11.409 - 158, 11.410-11 - 150, 11.411 - 151, 11.411-420 - 151, 11.412 - 152, 11.413 - 151, 11.415 - 151, 11.419-420 - 151, 11.421 - 159 n.293, 11.422 - 157, 158, 11.422-439 - 190 n.374, 11.424 - 157, 11.424-425 - 114 n.214, 11.427 - 159, 11.429-430 - 157, 11.432-434 - 159, 11.437 - 107, 11.438 - 219 n.428, 11.441-443 - 160, 11.444-446 - 160, 11.473-476 - 126 n.231, 11.477-480 - 126 n.231, 11.478 - 152 n.276, 11.482-491 - 149, 153, 11.498-503 - 153, 11.500 - 107 n.197, 11.518 - 107 n.197, 11.543-544 - 153, 11.582-592 - 42, 12.312-317 - 149 n.269, 12.403-425 - 149 n.269, 13.383 - 152, 14.70 - 146,

14.117 - 146, 14.368-371 - 153, 14.462 sq. - 137, 14.497 - 146, 17.118-119 - 147, 19.564-567 - 140 n.260, 20.194 - 84 n.152, 20.124-127 - 132, 22.227-228 - 147, 24.1-201 - 148, 24.19-22 - 152, 24.20-22 - 152 n.275, 24.22 - 150, 24.24-34 - 153, 24.27 - 149, 153, 24.30 - 153, 24.34-97 - 153, 24.36-94 - 150, 24.77 - 152 n.278, 24.85-92 - 225 n.447, 24.92 - 153, 24.93-97 - 153, 24.95-97 - 148, 156, 24.95-98 - 150, 24.109-113 - 153 n.279, 24.121 - 153 n.279, 24.121-190 - 147, 24.187 - 114 n.214, 24.192 - 150, 24.192-198 - 150, 24.192-202 - 160, 24.428 - 107 n.197, 24.528-530 - 107 n.197

#### *Scholia*

*Codex Venetus schol.* Il.2.106-107 - 134 n.246, *schol.* 164b<sup>2</sup>-c<sup>2</sup> [I 480 Erbse] - 114, *schol.* Il.105 - 66 n.120, *schol.* Il. 2.249 - 70 n.132, *schol.* Il. 4.156b - 114, *schol.* Il. 4.171b - 114, *schol.* Il. 4.319 - 224, *schol.* Il. 10.79a - 107 n.196, *schol.* Il. 12.292 - 69 n.128, *schol.* Od. 19.518 - 41 n.50, *schol.* Ven. A et min. Hom. A 7 - 169 n.315

#### Porfírio (Porph.)

##### *Abst.*

2.20 - 242 n.487, 4.22 - 242 n.487

#### Praxília (Praxill.)

*apud* Ath. 602f-603a - 64 n.116

#### Proclo (Procl.) - 81

##### *Chr.*

1 - 211, 2 - 166, 80.42-49 - 163

*Cod. Marc.* 454 fol. 4<sup>r</sup> V ad *Aethiopidem* - 81

#### Pródico (Prodic.) - 43 n.53, 223 n.436

#### Quinto Esmirneu (Q.S.)

3.491-494 - 115 n.220

#### Safo (Sapph.) - 162, 164

fr. 105b Lobel-Page - 212 n.418, fr. 17 Lobel-Page - 164, fr. 95 Lobel-Page - 164

#### *Salmo*s (Ps.)

82.6 - 19 n.5

#### Simónides (Simon.) - 163, 168



- fr.520 PMG - 45 n.63, fr. 558 PMG - 212 n.418
- Sínésio (Syn.) - *Il39*  
*De Insomniis*  
 147a - 139
- Sófocles (S.) - *VI*, 61, 183, 186, 214, 224, 234, 240, 263, 266, 268, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 288, 290, 295
- Aikhma lotides* - 60 n.102
- Ajax (Aj.)* - 184, 228  
 59 - 229 n.458, 96 - 230, 100 - 229 n.458, 303 - 229 n.458, 430-480 - 230 n.463, 442 - 230 n.463, 452 - 229 n.458, 574-577 - 230, 611 - 229 n.458, 618-619 - 228, 620 - 228, 667-668 - 231, 677 - 230, 750-751 229 n.456 827-830 - 230, 865 - 230, 950 - 231, 960 - 229, 1129-1134 - 230, 1223-1224 - 230, 1225 - 228, 1228 - 229, 1231 - 228, 1232 - 228, 1236 - 228, 1239 - 228, 1243 - 228, 1258 - 228, 1263 - 229, 1266 - 74, 1291-1292 - 215, 1291-1295 - 216, 1293-1294 - 73, 1295-1297 - 69, 1319 - 228, 1320 - 228, 1322-1323 - 229, 1324 - 228, 1328-1329 - 229, 1331 - 228, 1332-1345 - 230, 1335 - 229, 230, 1342 - 230, 1344 - 229, 1344-1345 - 230, 1346 - 229, 1347 - 229, 230, 1353 - 229, 1370-1373 - 230, 1373 - 230, 1374 - 229
- Ant.*  
 61-68 - 280 n.582, 134 - 46 n.65, 831 - 61 n.107, 832-833 - 61 n.106, 1155-1171 - 195
- Atreus* - 72 n.135
- Electra (El.)* - 184, 279  
 1 - 187 n.366, 10 - 215, 16 - 284, 22 - 284, 55 - 284, 72 - 283, 11-14 - 181, 11-15 - 283, 23-28 - 282 n.587, 32-34 - 283, 44-50 - 284, 82-85 - 282 n.587, 98-99 - 264, 101-102 - 263, 107-109 - 280 n.583, 113 - 279 n.578, 122-126 - 263, 124-125 - 283, 126-127 - 284, 133 - 280, 144-145 - 279, 149-152 - 61 n.106, 154-163 - 79 n.143, 190 - 284, 191 - 281, 194 - 264, 195 - 264, 197 - 264, 203 - 264, 209 - 280, 221 - 280, 251 - 215: 263-265 - 284, 269 - 264, 270 - 264, 271 - 283, 272 - 264, 276 - 264, 277-281 - 264, 278-279 - 263, 278-281 - 283, 280-281 - 264, 294-298 - 281, 331 - 281, 380-383 - 281, 394 - 280, 396 - 280, 398 - 281, 417 sq. - 170 n.318, 417-430 - 282, 504-515 - 53 n.88, 509-511 - 59, 528 - 264, 530-551 - 264, 531 - 189, 563-576 - 264, 567-570 - 194 n.386, 574 - 283, 603-605 - 283, 650-654 - 264, 651 - 215, 680-695 - 282 n.587, 680-763 - 282 n.587, 681 - 284, 687 - 284, 696-740 - 282 n.587, 741-763 - 282 n.587, 773-783 - 284, 807 - 264, 837-847 - 53 n.88, 893-926 - 273 n.558, 904 - 284, 1060-1062 - 284, 1075-1077 - 280 n.583, 1144-1148 - 281, 1154 - 264, 1196 - 281, 1320-1321 - 282 n.586, 1326-1338 - 282 n.587, 1339-1345 - 282 n.587, 1354-1355 - 283, 1354-1363 - 282 n.587, 1415 - 283, 1487-1488 - 283, 1497-1498 - 284, 1508-1510 - 283
- Erigone* - 72 n.135
- Mycenaeae* - 72 n.135
- OT*  
 1528-1530 - 234 n.471
- Ph.* - 184  
 793-794 - 227 n.451, 794-795 - 227 n.451, 1061-1062 - 227 n.451, 1390 - 227 n.451,
- Polyxena* - 60 n.102
- Tântalo* - 45 n.61
- Thyestes (Tiestes)* - 72 n.135
- Thyestes I* - 72 n.135
- Thyestes II* - 72 n.135
- Tiestes em Sicíon* - 72 n.135
- Tr.*  
 436-469 - 185 n.361
- Fragmenta*  
 fr. 14 Radt - 230 n.465, fr. 247 Radt - 54 n.92, fr. 307 Radt - 283 n.588, fr. 305 Radt - 205 n.403, fr. 429

- Radt - 225 *n.445*, fr. 474 Radt - 59 *n.100*, fr. 479 Radt - 225, fr. 473 Radt - 59, fr. 524 Radt - 202 *n.398*, fr. 583 Radt - 185 *n.361*, fr. 738 Radt - 71
- Scholia*  
*schol. S. Aj.* 722 - 254 *n.512*, *schol. S. Aj.* 1297 - 70 *n.129*, *schol. S. El.* 157 - 79 *n.143*, *schol. S. Ph.* 445 - 212 *n.418*
- Sólon (Sol.)  
 fr. 22 Diehl - 118
- Tabuinhas de ouro de Túrios - 41 *n.51*
- Teógnis (Thgn.) - 173  
 815-816 - 249, 205-206 - 32, 45 *n.61*, 1022 - 45 *n.61*
- Sentenças*  
 11-12 - 173
- Teopompo (Theopomp.)  
*FGrHist.* 115 F 205 - 188 *n.367*
- Tirteu (Tyrt.)  
 fr. 6.7 Diehl - 117, fr. 6.7.5-6 Diehl - 134 *n.247*
- Tucidides (Th.) - 79 *n.141*, 234 *n.472*  
 1.4 - 69 *n.127*, 1.8.2-4 - 69 *n.127*, 1.9.1-3 - 69 *n.127*, 1.9.1-4 - 79 *n.141*, 1.9.2 - 72, 1.18.2 - 45 *n.63*, 1.103.3 - 277 *n.572*, 2.2 - 223 *n.435*, 2.65.8 - 200 *n.396*, 3.36.2 - 234 *n.472*, 3.62.3 - 176: 5.60-66 - 46 *n.66*, 8.25.4 - 228 *n.454*,
- Scholia*  
*schol. Th.* 1.9 - 66 *n.120*
- Tzetzes (Tz.) - 74, 169
- H.*  
 1.456-465 - 74, 30 - 223 *n.435*, 465 - 40 *n.45*
- Exeg. Il.* 68 19 H - 169
- ad Lyc.*  
 52 - 41 *n.48*, 50 *n.78*, 54 - 41 *n.48*, 152 - 41 *n.48*, 266 - 166 *n.307*, 511 - 50 *n.78*, 818 - 226
- Vossio, G. - 223 *n.435*  
*De Historicis Graecis*  
 4.1 - 223 *n.435*
- Xanto da Lídia (Xanth.) - 162, 164, 165, 165 *n.303*, 166  
 700 PMG - 165  
*Oresteia* - 165
- Xenófanes (Xenoph.) - 20 *n.7*  
 fr. 11 Diels - 18 *n.5*, 20 *n.7*, fr. 14 Diels - 18 *n.5*, fr. 15 Diels - 18 *n.5*, fr. 16 Diels - 18 *n.5*,
- Xenofonte (X.) - 43
- Ap.*  
 26 - 223, 226
- Ath.*  
 2.19 - 199 *n.393*
- HG.*  
 3.4.3 - 197 *n.390*
- Mem.*  
 3.1.4 - 85, 3.2.1 - 107 *n.198*, 4.2.33 - 224, 226
- Oec.*  
 7.1-43 - 69, 21.12 - 43







